

ZEITSCHRIFT  
FÜR  
ETHNOLOGIE

---

Organ der Deutschen Gesellschaft für Völkerkunde

Band 86

BRAUNSCHWEIG  
VERLAG ALBERT LIMBACH

1961

# Inhaltsverzeichnis

zu Band 86, Jahrgang 1961

## Abhandlungen und Kleine Mitteilungen

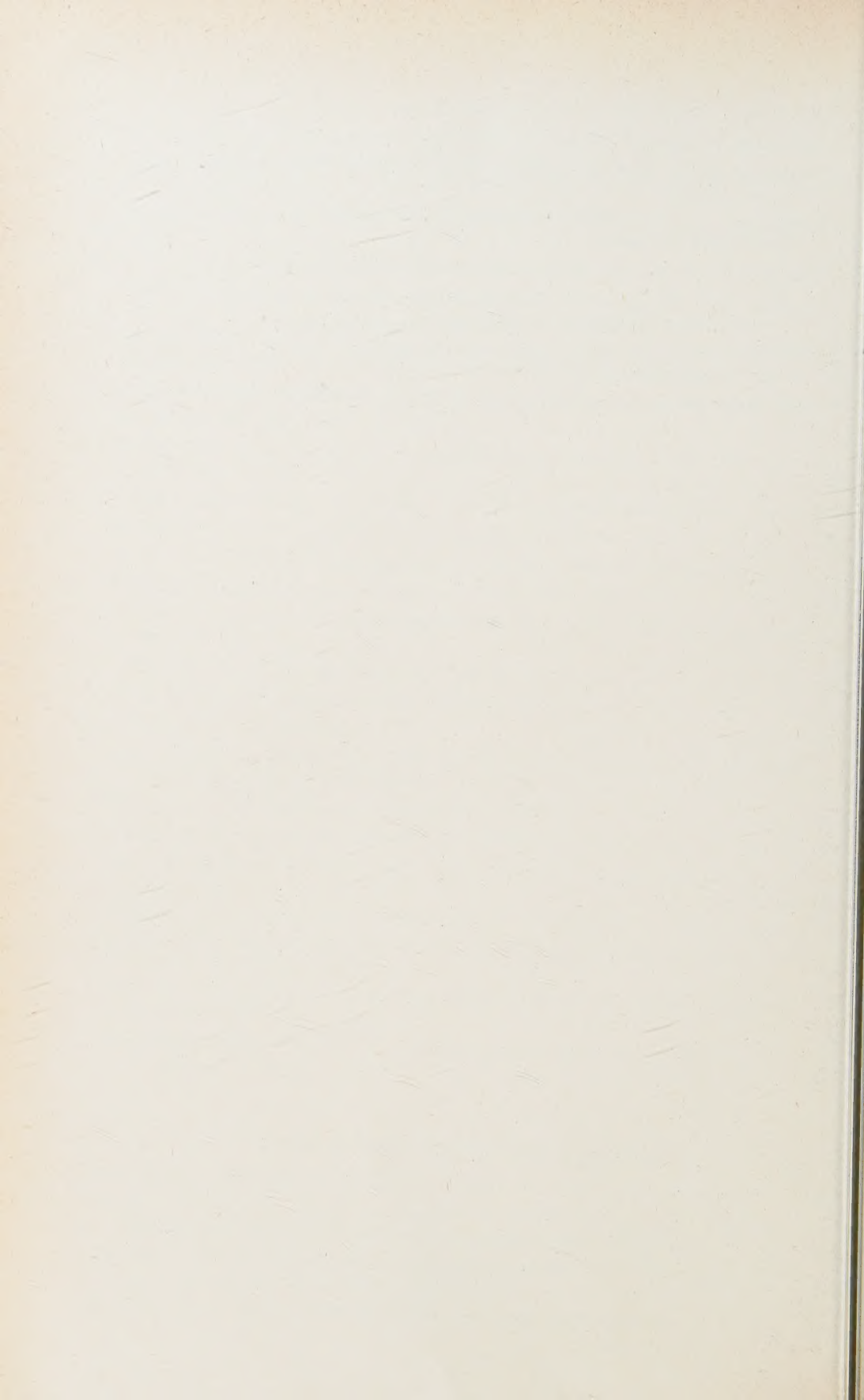
	Seite
<b>Barthel, Thomas S.:</b> Zu einigen gesellschaftlichen Termini der Polynesier .....	256
<b>Barthel, Thomas S.:</b> Erwiderung .....	279
<b>Bühler, Alfred:</b> Kultkrokodile vom Korewori .....	183
<b>Campá Soler, Raúl:</b> Ein Beitrag zur Dekoration der Keramik an der Nordküste Ekuadors .....	68
<b>Damm, Hans:</b> Die Süßkartoffel (Batata) im Leben der Völker Neuguineas .....	208
<b>Fischer, Hans:</b> Polynesishe Musikinstrumente .....	282
<b>Gagern, Axel von:</b> Über einige sogenannte „Falschkopftücher“ von Paracas .....	73
<b>Henking, Karl:</b> Kultanlagen in Polynesien. Umriß einer Analyse .....	250
<b>Hütteroth, Wolf-Dieter:</b> Beobachtungen zur Sozialstruktur kurdischer Stämme im östlichen Taurus .....	23
<b>Jaritz, Kurt:</b> Tierschädelopfer in Südwestangola .....	43
<b>Milke, Wilhelm:</b> Beiträge zur ozeanischen Linguistik .....	162
<b>Mühlmann, W. E.:</b> Antikritik .....	276
<b>Nagy, Gyula:</b> Die Arbeitsphasen des Erntens und Austretens in der mittleren Gegend der Ungarischen Tiefebene .....	84
<b>Paulson, Ivar:</b> Wildgeister im Volksglauben der Lappen .....	141
<b>Plischke, Hans:</b> Peruanische Tonkrüge auf europäischen Südseeschiffen .....	303
<b>Schlesier, Erhard:</b> Zum Problem einer sagoverwertenden Kulturschicht auf Neuguinea .....	208
<b>Schmitz, Carl. A.:</b> Gibt es eine „Megalith-Kultur“ in Ozeanien? .....	234
<b>Spranz, Bodo:</b> Zauberei und Krankenheilung im Brauchtum der Gegenwart bei Otomo-Indianern in Mexiko .....	51
<b>Suter, Karl:</b> Ghadames, Beitrag zur Anthropogeographie einer Oase der tripolita- nischen Sahara .....	1
<b>Weyersberg, Maria:</b> Das Motiv der „Himmelsstütze“ in der altägyptischen Kosmologie .....	113

## Buchbesprechungen und Bibliographien

Beiträge zur Volkskunde (Ferdinand Herrmann) .....	152
Bulletin der Schweizerischen Gesellschaft für Anthropologie und Ethnologie. 35. Jahrgang, 1958/59 (Karl H. Roth-Lutra) .....	311
Bulletin der Schweizerischen Gesellschaft für Anthropologie und Ethnologie. 36. Jahrgang, 1959/60 (Karl H. Roth-Lutra) .....	312
<b>Coe, William R.:</b> Piedras Negras Archaeology (Wolfgang Haberland) .....	153

	Seite
Das Fischer-Lexikon, Bd. 13: Völkerkunde (Werner Lang) .....	311
<b>Haberland</b> , Wolfgang: Gold in Alt-Amerika (Heinz Kühne) .....	316
<b>Hartmann</b> , Günter: Alkoholische Getränke bei den Naturvölkern Südamerikas (Udo Oberem) .....	155
<b>Kauffmann</b> , Hans E. und <b>Schneider</b> , Marius: Lieder aus den Naga-Bergen (Assam) (Ferdinand Herrmann) .....	315
<b>Lehmann</b> , Henri: Les Céramiques Pré-Colombiennes (Heinz Kühne) .....	154
<b>Paulson</b> , Ivar: Die primitiven Seelenvorstellungen der nordeurasischen Völker (Hans-Joachim Paproth) .....	314
<b>Schlosser</b> , Katesa: Eingeborenenkirchen in Süd- und Südwestafrika. Ihre Geschichte und Sozialstruktur (O. F. Raum) .....	156
<b>Wolf</b> , Siegmund A.: Großes Wörterbuch der Zigeunersprache (K. Volprecht) .....	313







# I. Abhandlungen und Vorträge

## Ghadames

Beitrag zur Anthropogeographie einer Oase der tripolitanischen Sahara

Von

Karl Sufer<sup>1</sup>

Mit 10 Abbildungen

Ghadames<sup>2)</sup> lebt immer noch vom Ruhme seiner Vergangenheit. Noch heute wird ihm vereinzelt, z. B. im Djebel Nefusa (Tripolitanien), eine größere wirtschaftliche Bedeutung zugeschrieben, als ihm tatsächlich zukommt. Dabei hat es doch schon seit der Jahrhundertwende seine beherrschende Stellung als Umschlagplatz im sudanesisch-mittelmeerischen Karawanenverkehr verloren.

Ghadames galt seiner ausgezeichneten Lage wegen in ganz Tripolitanien während Jahrhunderten als das Tor zum Sudan. Es hatte in diesem Abschnitt der Sahara den Handel in seinen Händen. Es schickte seinen Vertretern, die in Ghat und in den Städten des zentralen Sudan wohnten, europäische Manufakturware und algerische Wolle und erhielt von ihnen als Gegenleistung Häute, Straußenfedern, Elfenbein, Goldstaub und besonders Sklaven<sup>3)</sup>, alles Güter, die in Tripoli und im Orient sehr begehrt waren und sich darum mit großem Gewinn dorthin verkaufen ließen. Dem regen Handel und der Tatkraft und dem Unternehmungsgeist seiner Bevölkerung verdankte es seinen relativ großen Wohlstand. Davon zeugen noch die prachtvollen Innenausstattungen der Häuser, besonders der reiche Wandschmuck mit den vielen kupfernen, kelchförmigen Vasen (mescherbat), die einst aus Konstantinopel kamen. Seit dem Zusammenbruch des Karawanenverkehrs und der Aufhebung des Sklavenhandels ist es aber mit der Blüte von Ghadames vorbei. Und auf den Pisten, die von ihm ausstrahlen, ist es still geworden, selbst auf jener, die nach dem verhältnismäßig nahen, nur 600 Kilometer entfernten Tripoli führt. Einige wenige Fahrten im Monat genügen, um die Lebens- und Genußmittel (Getreide, Zucker, Tee), die Stoffe und Haushaltartikel heranzubringen und Datteln als Rückfracht abzutransportieren. Noch bescheidener ist der Personenverkehr. Zu seiner Bewältigung wird ein einziger Wagen eingesetzt, der jede Woche einmal auf schlechter Piste — man denkt zur Zeit an ihren Ausbau — aus Tripoli in zweitägiger Fahrt über Jefren, Djado und Nalut — Siedlungen im Djebel Nefusa — und die Oasen Sinauen und Dersch heranrollt und am übernächsten Tag, fast immer schauerhaft mit Menschen und Waren überfüllt, zurückkehrt. Und noch viel unbedeutender ist der Flugverkehr, was daraus hervorgeht, daß es monatlich höchstens zweimal von einer kleinen Maschine angefliegen wird.

<sup>1)</sup> Studienreise 1960, die in dankenswerter Weise von der Stiftung für wissenschaftliche Forschung an der Universität Zürich subventioniert wurde.

<sup>2)</sup> Die Italiener schreiben Gadames, die Franzosen Ghadamès oder Rhadamès. Im Deutschen scheint mir die Schreibweise Ghadames richtig zu sein, wobei gh als ein gutturales r zu sprechen ist. Die Betonung liegt auf der mittleren Silbe, und nicht, wie man es oft hört, auf der letzten; es dürfte sogar beinahe Ghadams geschrieben und gesprochen werden. Auch die übrigen Ortsnamen sind ins Deutsche umgeschrieben worden, ferner die fremden Sachnamen.

<sup>3)</sup> Aus dem Werk von Piero Gribaudi: *Scritti di Varia geografia* Torino 1955, Università. Darin findet sich der Aufsatz: Ghadames, Ghat e l'hinterland della Tripolitania, S. 503—516.

Ghadames ist sehr alt, nach den Aussagen der Eingeborenen über 4000 Jahre. Mit Sicherheit weiß man indessen nur, daß es schon zur Römerzeit, damals Cydamus geheißen, existierte und z. B. im Jahre 19 v. Chr. durch den römischen Konsul Cornelius Balbus besetzt wurde<sup>4)</sup>. Vielleicht gehen gewisse, heute zerfallene Bauten auf diese Zeit zurück, wie etwa die 5 bis 7 Meter hohen Mauerreste, die bei der Siedlung der Tuareg wie Säulen aufragen<sup>5)</sup>,

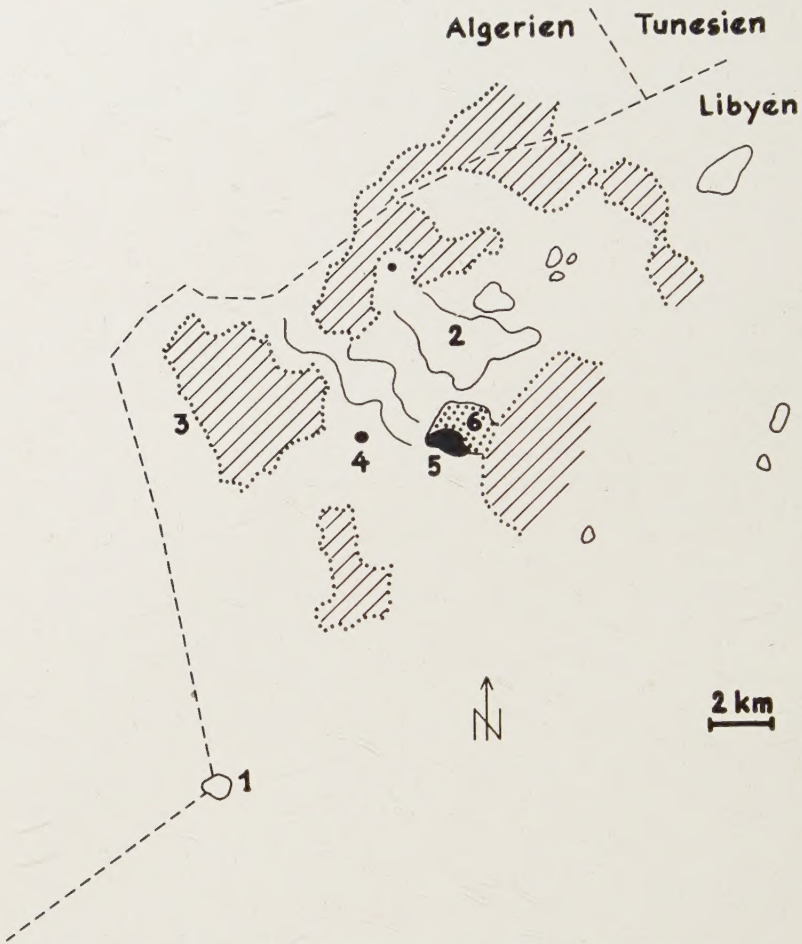


Abb. 1 Kartenskizze der Region Ghadames nach der Karte im M 1:200 000 des Service Géographique de l'Armée, Paris.

1 = Garet el Hamel, 2 = Garet er Rabah, 3 = Sebakra el Mellaha, 4 = Tunin, 5 = Ghadames, 6 = Palmgarten, schraffiert = Salzton-ebenen, von Linien umzogen = Zeugenberge.

oder die unweit des Friedhofes der Beni Ualid gelegene Wohnburg (gasr) Dahara, von der der zentrale Teil mit dem Brunnenschacht noch ziemlich gut erhalten ist, oder die stark zerstörten Gräber, welche sich auf dem niedrigen Plateau im Süden des Palmgartens in der Nähe des Bordsch und der meteorologischen Station befinden<sup>6)</sup>.

<sup>4)</sup> P. Gribaudo, S. 512.

<sup>5)</sup> Diese Säulen werden von den Einheimischen als Esnan (Götzenbilder) bezeichnet. Francesco Corò hält sie für die Überreste sehr alter Gräber (S. 617 seines Aufsatzes: Come vidi Gadames nella rioccupazione del 1924. Rivista delle Colonie Italiane, Roma 1931).

<sup>6)</sup> Die Einheimischen sagen, es seien Garamantengräber. Die Gräber stellen kreisförmige Plätze von 6–8 m Durchmesser dar, die von unbehauenen Steinen und Blöcken übersät sind und in deren Mitte, etwas erhöht, sich eine aus vier aufrecht stehenden Steinplatten gebildete kleine (Grundriß ca. 1 m<sup>2</sup>), viereckige Kammer befindet. Manchmal liegen zwei solche Kammern nebeneinander.



Ghadames liegt 323 m über dem Meer in einer sandigen Niederung, aus der sich mehrere Zeugenberge erheben, so der Garet er Rabah im Norden. Über diese Aufragungen hinweg, die der Landschaft eine besondere Note verleihen, schweift der Blick nach Osten und Süden zu niedrigen, ausgedehnten Hochflächen und nach Westen und Norden zu golden schimmernden Dünenzügen, die zum Östlichen Erg gehören. In diesem unwegsamem Gebiet zieht sowohl die libysch-algerische als auch die libysch-tunesische Grenze durch.

Ghadames breitet sich inmitten eines Palmgartens aus, doch vorwiegend in dessen südlicher Hälfte. Nur das kleine Araberquartier der Ulad Bellil grenzt an das unbebaute Freiland. In diesem Abschnitt ist der Mauerring mit Verteidigungstürmen und Eingangstoren, der den ganzen Garten umzieht, noch gut erhalten. An dieses Viertel schließt sich das sehr bescheiden entwickelte Markt- und Verwaltungszentrum, das aus dem neuen rechteckigen Marktplatz (suk), ungefähr vierzig unscheinbaren Einkaufsläden, dem Gemeindehaus, einem maurischen Café, der Post und dem Unterkunftshaus (zauia) und der Koranschule der Senussi besteht. In der Nähe befinden sich das Schulhaus, das neue Spital, die meteorologische Station und der Bordsch, eine aus der Türkenzeit stammende Kaserne mit viereckigem Innenhof. Im Palmgarten drin liegt ein Hotel.

Ghadames wird von den Arabern als Bled bezeichnet, von den eigentlichen Ghadamsi aber, die berberischer Herkunft sind, als Amezdaa, d. h. Stadt. In der Tat hat es einen stadtähnlichen Charakter. Doch muß man sich davor hüten, mit diesem Begriff übertriebene Vorstellungen zu verbinden, handelt es sich im Grunde genommen doch bloß um eine stille, wenig betriebsame und wirtschaftlich unbedeutende Kleinsiedlung<sup>7)</sup>.

Ungefähr 3 Kilometer westlich von ihm, am Rande der Sebkra el Mellaha, einer im Winter von Grundwasser überschwemmten Salztonebene, liegt die unansehnliche Oase Tunin.

### Haus

Eigenwillig ist der Bauplan des Hauses<sup>8)</sup>. Das Erdgeschoß, das durch keine Fenster erhellt wird und darum einen düstern Eindruck macht, besteht aus Hausgang und Gerümpelkammer, in der Holz, Palmwedel, Gartengeräte, unter Umständen auch Tiere, wie Ziegen, untergebracht werden. Hier pflegen die Hausinsassen der Kühle wegen im Sommer während der heißen Mittagsstunden zu schlafen. Vom Hausgang aus, dessen Wände mit Spiegelchen und farbigen Ornamenten verziert sind, führt eine Steintreppe zum ersten Stock, dem Tamanah, empor. An ihr liegt eine Mauernische mit großen Wasserkrügen, die täglich von einer Wasserträgerin, einer schwarzen Frau, aufgefüllt werden. Das kann ohne die geringste Störung der Hausinsassen geschehen, sind dabei doch keine Hausräume zu betreten. Wenige Schritte oberhalb der Nische folgt die Latrine, ein abschließbarer Raum, unter dem im Erdgeschoß die Kloake liegt. Diese wird alle drei oder vier Jahre von der Gasse aus entleert, indem an der betreffenden Stelle eine Bresche in die Hausmauer geschlagen wird. Ihr Inhalt kommt mitsamt der Küchenasche als Dünger in den Garten.

<sup>7)</sup> Als beinahe bedeutungslos hat sie schon im Jahre 1912 Edmond Bernet in seinem Reisebuch „En Tripolitaine“ (Paris) auf S. 153 bezeichnet. Der Autor rechnete sogar mit ihrem baldigen Untergang, da sie doch bereits zur Hälfte zerstört sei. Wieweit diese Beobachtung zutrifft, kann ich nicht beurteilen. Die Haustrümmer, die man heute beim Durchwandern der Siedlung sieht, stammen, wie mir der Mudir (Gemeindevorsteher) berichtete, nicht aus jener Zeit, sondern aus dem Jahre 1943. Damals sind anlässlich einer Bombardierung 400 Häuser vernichtet und 43 Menschen getötet worden.

<sup>8)</sup> Meiner Beschreibung liegt ein bestimmtes, im Quartier der Beni Masir gelegenes, heute unbewohntes Haus zugrunde. Wie mir scheint, hat dieses gleiche Haus auch J. Aymo für seinen Aufsatz „La maison ghadamsie“ (Travaux de l'Institut de Recherches Sahariennes, Alger, 1958, S. 157—191) als Vorbild gedient. Der Autor beschreibt besonders eingehend die verschiedenen Dekorationen und Wandschmuckgegenstände des Hausinnern.



Der wichtigste Teil des Hauses ist das Tamanah, ein auffallend großer, quadratischer Raum von 10 m Seitenlänge und 7 bis 8 m Höhe. Er wird durch eine viereckige, ungefähr 1 m<sup>2</sup> große Öffnung, die sich in seiner Decke bzw. in der Hausterrasse befindet, erhellt. Um Unglücksfälle zu vermeiden, ist die Öffnung von einem Mäuerchen umzogen und von einem Holzgitter überspannt. Die geweißten Wände des Tamanah, dieses Hauptaufenthaltsraumes der Familie, in dem sie ihre Mahlzeiten einnimmt und Besuche empfängt, sind mit prachtvollen Farbornamenten verziert und mit kupfernen Platten, Vasen, Kerzenständern, Spiegeln, Bildern und Gazellenhörnern geschmückt, beson-

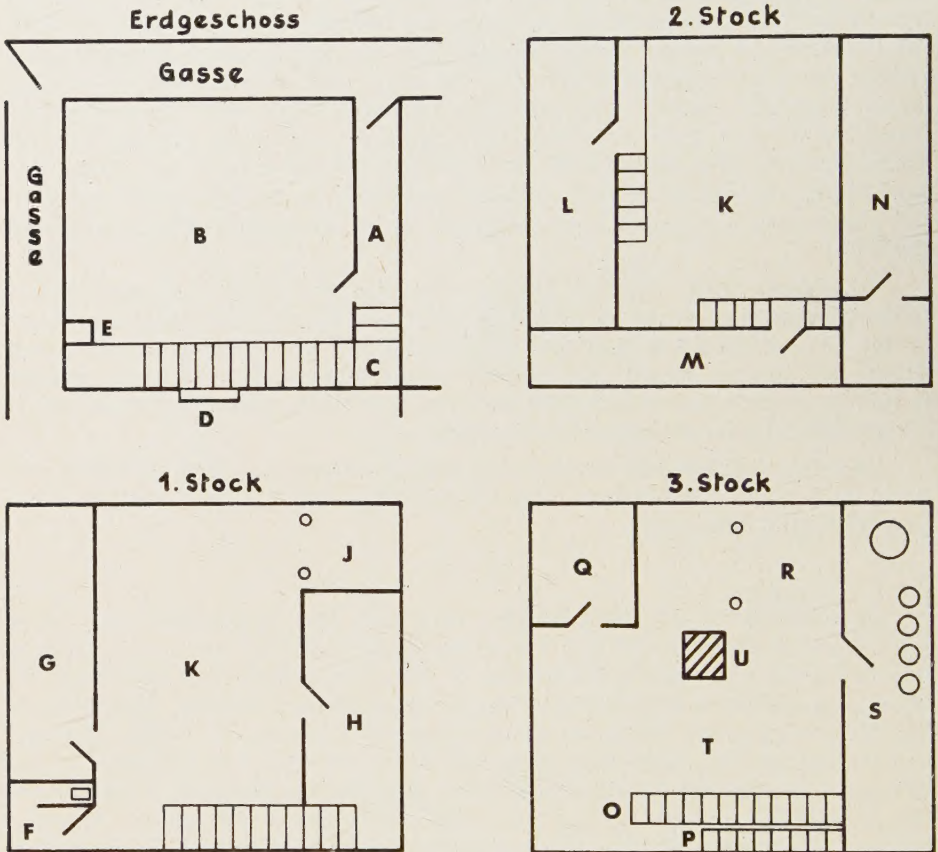


Abb. 2 Skizzen von Grundrissen eines Hauses in Ghadames.

Erdgeschoss: A = Hausgang, B = Gerümpelkammer, C = Haustreppe, D = Nische für Wasserkrüge, E = Kloake.

Erster Stock: F = Abtritt, G = Winterschlafzimmer, H = Frauengemach, J = Hochzeitszimmer, K = Tamanah.

Zweiter Stock: K = Tamanah, L = Männerschlafraum, M = Speicher, N = Schlafraum.

Dritter Stock: O = Terrassentreppe, P = Treppe auf die Küchenterrasse, Q = Sommerschlafraum, R = Verschlag, S = Küche, T = Terrasse, U = Öffnung für Licht- und Luftzutritt ins Tamanah.

ders die als Schebbak bezeichnete Hauptwand. Auf dem Boden liegen Matten und schöne Teppiche ausgebreitet. Eine solche Farbenpracht, reiche Ausstattung und Wohnlichkeit hätte man beim Anblick der ungegliederten, monoton wirkenden Hausfassaden und dunklen Gassen nicht erwartet.



Um das Tamanajt herum gruppieren sich verschiedene, teils übereinander gelegene Räume. Drei davon sind direkt, ohne Treppen, erreichbar, nämlich das Frauengemach und das Hochzeitszimmer, die sich nebeneinander über dem Ausgang befinden, und das Familienschlafgemach für den Winter, ihnen gerade gegenüber. Das kleine Hochzeitszimmer (el qobbat) stellt einen gewölbten Alkoven dar mit einem von vier roten Säulen getragenen Baldachin, dessen buntfarbiges Tuch zugleich gegen das Tamanajt abschließt. Unter ihm verbringt das Brautpaar nach altem Brauch seine ersten sieben Nächte. Nachher bleibt dieses Gemach während Jahren unbenützt. Nur falls der Hausherr eine zweite Ehe eingeht, wird es für kurze Zeit wieder seiner Zweckbestim-

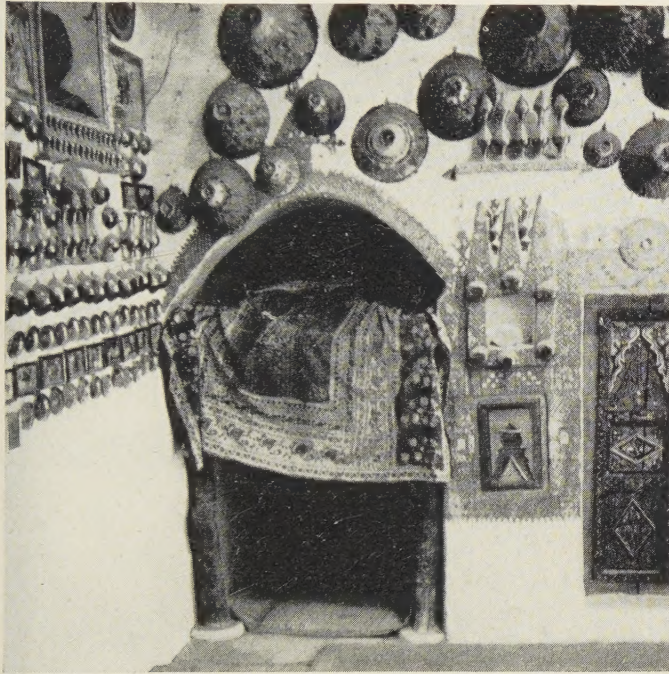


Abb. 3 Das Innere eines Hauses in Ghadames. Tamanajt, dessen Wände reich verziert sind, und Hochzeitszimmer; rechts neben diesem Eingang ins Frauengemach.

mung zugeführt und natürlich auch dann, wenn nach dessen Tode ein neues Brautpaar ins Haus einzieht. Das abschließbare, fensterlose Frauengemach dient der Frau zur Aufbewahrung ihrer verschiedenen Effekten.

Drei weitere mit dem Tamanajt verbundene Räume liegen ein Stockwerk, also 2,5 bis 3 m höher. Eine kurze Steintreppe führt der Wand entlang zum Männergemach, das sich über dem Winterschlafzimmer befindet. Der Hausherr bewahrt in ihm Kleider, Waffen, Bücher, Zeitungen usw. auf und benutzt es gelegentlich zum Schlafen und zur Erledigung von Schreibarbeiten. Über eine andere Treppe gelangt man zum Speicher (makhzen), einem größeren, zwischen Haus- und Terrassentreppe schräg eingekeilten Raum. Zur zweckmäßigen Benützung ist sein Boden in drei horizontale Abschnitte unterteilt, die durch Treppenstufen miteinander verbunden sind. Da stehen große Körbe (runia) voller Getreide, Feigen oder Datteln und wuchtige Tongefäße (kabia), welche Olivenöl enthalten.

Wenige Schritte vom Speicher entfernt, über dem Frauengemach, folgt ein zweiter Winterschlafraum<sup>9)</sup>, in dem z. B. die größeren, noch unverheirateten Söhne oder Töchter die Nächte verbringen. Nun biegt die Treppe in die

<sup>9)</sup> Im besuchten Haus ist der Eingang in diesen Raum seit Jahren zugemauert.



Gegenrichtung um und führt über dem Speicher zur Terrasse empor. Unter den beiden für das Tamanahit so charakteristischen und sich harmonisch ins Gesamtbild einfügenden Treppen sind größere und kleinere Kästen eingebaut, in denen verschiedenartigste Dinge, wie Wäsche, Nähzeug, Teekanne, Gläser, Zucker, Kaffee und Tee, aufbewahrt werden. Ihre Türen sind mit schönen farbigen Ornamenten verziert.

Schließlich ist noch die Hausterrasse als viertes Geschöß zu erwähnen. Ihr kommt als häufigem Aufenthaltsort der Frauen und Kinder eine ganz besondere Bedeutung zu. Sie ist von einer über mannshohen Mauer umschlossen, welche die Frauen vor allfälligen neugierigen Blicken aus der Nachbarschaft schützt. Ist dort eine Reparaturarbeit, z. B. durch Maurer, auszuführen,

Abb. 4 Das Innere eines Hauses in Ghadames. Tamanahit mit Treppe, die zum Speicher — reich verzierte Türe rechts oben — und dann zur Hausterrasse emporführt. Unter der Treppe sind kleine Kästen eingebaut.



so werden die Eigentümer der angrenzenden Häuser davon in Kenntnis gesetzt, damit deren Frauen während dieser kritischen Zeit ihre Terrasse meiden.

Die Hausterrasse dient der Familie auch zum Schlafen, doch nur im Sommerhalbjahr. Dazu ist der Platz vor der Küche ausersehen, über dem sich ein paar im Boden fest verankerte Holzstangen erheben. Um diese herum werden Tücher gespannt und auch über die Latten, die aus der Küchenwand horizontal herausragen. Unter diesem Verschlag, der gegen grelles Mondlicht, starke nächtliche Abkühlung und gegen die Blicke der gerade nebenan ruhenden Kinder schützt, schlafen die Eltern. Wird es nachts kühler, sucht die Familie den zur Terrasse gehörenden Schlafraum auf, der sich über dem Männergemach befindet. Sie verbringt hier in der Regel die Oktober- und Novembernächte. Daraufhin zieht sie sich ins Winterschlafzimmer des warmen Hausinnern zurück.

In Terrassenhöhe liegt auch die Küche. Sie ist geweißt, sieht sauber aus und wird durch eine kleine Öffnung in der Decke erhellt. An ihre Hinterwand lehnen sich Kochtöpfe, die auf tönernen Kugeln ruhen, und ein aus Lehm



erstellter Backofen. Verschieden große Mauernischen dienen dazu, Wasserkrüge, Küchengeschirr und Kochsalz aufzunehmen. Das laufend benötigte Brennholz wird gewöhnlich auf der Küchenterrasse aufgestapelt, zu der eine Stiege emporführt. Dorthin dürfen sich aber nur die Frauen und Kinder begeben.

Die meisten Häuser sind viergeschossig und erreichen eine Höhe von 10 bis 12 m. Das einzelne Geschöß ist somit 2,5 bis 3 m hoch. Die Häuser sind aneinandergebaut, ja zum Teil ineinander verzahnt. Sie heißen Daj (weiches) und nicht wie z. B. bei den sprachverwandten Mozabiten (algerische Sahara) Taddert. Als Taddert wird in Ghadames die Gerümpelkammer im Erdgeschoß bezeichnet.

Niedriger, nur dreigeschossig, und auch weniger reich ausgestattet, doch schmuck und sauber, sind die Häuser in Tunin, wo eine sehr arme Bevölkerung lebt. Auch da bildet das Tamanah, nun zum Erdgeschoß gehörend, das Zen-



Abb. 5 Haus im Quartier der Beni Masir in Ghadames mit kleinen Fenstern; in den Terrassenecken geweißte treppenartige Aufbauten. Im Schatten der Palme liegt der Eingang zur Tunnelgasse, die unter dem Hause hindurchzieht.

trum des Hauses. Und auch da finden wir ein Hochzeitszimmer und oben auf der Terrasse die Küche. Kurzum, es ist ein Haus von gleicher Innenarchitektur. Nur sind weniger Räume vorhanden, überdies sind sie kleiner und werden in etwas anderer Reihenfolge benutzt.

Die Häuser von Ghadames sind alt, viele vielleicht 500 Jahre. Sie bestehen aus luftgetrockneten, durch Gips miteinander verbundenen Lehmziegeln (tub), ihre Fundamente aber aus Kalkstein und ihre Zimmerdecken und Terrassen aus Palmbalken, Palmwedeln und Ton- und Gipsmörtel. Auch die Türen sind aus Palmholz hergestellt, heute aber mit modernen Türschlössern versehen. Die Fassaden werden von wenigen kleinen, von geweißten Mauerstreifen eingefassten Fenstern durchbrochen, die zu Winterschlafzimmer, Männergemach, Speicher und Latrine gehören. Als markante Eigenart sind die geweißten treppenförmigen Aufbauten (tascheröft) zu erwähnen, die sich in den Ecken der Terrassen erheben. Dieses architektonische Beiwerk verleiht jedem Haus und damit auch der ganzen Siedlung das besondere Gepräge. Die

Gemeindebehörde geht erfreulicherweise darauf aus, das Einmalige im Baustil von Ghadames zu erhalten.

Einen anderen Stil weist das Haus im Araberviertel der Ulad Bellil auf. Für dieses ist das Vorkommen eines Innenhofes charakteristisch, um den sich sowohl die Zimmer des Erdgeschosses als auch des ersten Stockes, wo sie auf eine ringsum laufende Veranda ausmünden, gruppieren.

Die Häuser der Berbersiedlung sind hobus, d. h. unveräußerlich. Sie haben immerfort im Besitze der Familien, denen sie gehören, zu verbleiben. Stirbt der Vater, erbt das Haus sein jüngster Sohn. Doch dürfen bis zu dessen Verheiratung alle Familienglieder, solange in ihrem Zivilstand keine Änderung eintritt, auch weiterhin darin wohnen, nachher nur noch die Mutter und die unverheirateten oder geschiedenen Schwestern. Die Brüder dagegen haben das Haus unter allen Umständen zu verlassen und ein leerstehendes Haus zu beziehen. Das müssen sie auch dann tun, wenn sie früher als ihr jüngster Bruder ehelichen. Die Sitte will es, daß ein Haus, wie groß es auch immer sei, stets nur von einem einzigen Ehepaar — natürlich mit den Kindern zusammen — bewohnt wird.

Während der Hochzeit, die je nach den Vermögensverhältnissen des Brautpaares bzw. dessen Eltern 8 bis 14 Tage dauert, werden in beiden Familien zahlreiche Gäste empfangen. Am letzten Tag, einem Donnerstag — für die Mohammedaner ist es bereits der Freitagsanfang — wird die Braut bei hereingebrochener Nacht von den weiblichen Verwandten des Bräutigams im elterlichen Hause abgeholt und in einem feierlichen Zuge, dem Negerinnen mit brennenden Ollampen voranschreiten, ins neu bezogene Haus des Bräutigams geführt, und zwar ins Hochzeitszimmer. Davor, im Tamanah, setzen sich die Begleiterinnen, das Gesicht verhüllt, nieder und warten auf die Ankunft des Bräutigams. Dieser hat in der Zwischenzeit mit Freunden und Verwandten die Moschee aufgesucht und dort das zweite Abendgebet, das ungefähr anderthalb Stunden nach Sonnenuntergang stattfindet, verrichtet. Vor dem Hause angelangt, steigt er mit seinen Begleitern sogleich auf die Haus-terrasse empor, wo sie dreimal hintereinander Freudenschüsse abfeuern. Kaum sind diese verhallt, brechen die im Tamanah versammelten Frauen nach Hause auf und kurze Zeit später auch die auf der Terrasse weilenden Männer, und nur das Brautpaar bleibt zurück. Dieses schützt sich im Hochzeitszimmer durch ein neben sich gelegtes Messer gegen die bösen Geister.

### Gassen und Plätze

Ein besonderes Merkmal der Siedlung sind ihre schmalen Tunnelgassen. Sie sind nur 1 bis 2 m breit, ausnahmsweise auch 3 m, und somit ganz, auch was ihre Höhe anbetrifft, auf den Fußgängerverkehr zugeschnitten; es zirkulieren in ihnen keine Wagen und bloß ausnahmsweise Tiere, etwa Esel. Über diesen Gassen liegen aneinandergereiht Dutzende von Hausräumen. Die Gassendecken sind darum solid gebaut und bestehen aus quer gelegten kräftigen Palmbalken, die je bloß ungefähr einen Meter voneinander entfernt liegen und von Palmwedeln und Tonmörtel überdeckt sind. Wo sich über der Gasse aber Zimmer- und Hauswände aufbauen, ist ihre Decke bemerkenswert verstärkt und weist drei eng sich aneinanderschmiegende Balken auf. Vereinzelt, besonders im Quartier der Beni Ualid, kommen auch Tonnengewölbe vor, doch dann oft ohne Hausräume darüber.

Von den Hauptgassen gehen winklige Seiten- und kurze Sackgassen aus, an denen nur wenige Hauseingänge, oft kaum mehr als vier bis zehn, liegen. Einige Gassen sind so dunkel, daß beim Marschieren Vorsicht geboten erscheint. In den meisten schalten sich aber alle 10 bis 20 m Lichtschächte (madua) ein, welche Helligkeit spenden und auch für eine gewisse Luft-



zirkulation sorgen. Diese Tunnelgassen stellen hier wie andernorts in der Sahara eine geschickte Anpassung an die herrschenden Temperaturverhältnisse dar; im Sommer ist es in ihnen nämlich relativ kühl, im Winter dagegen warm. Wenn jedoch, was im Sommerhalbjahr gelegentlich vorkommt, ein starker Südwind weht, so stürzt heiße Luft durch die Lichtschächte hinab und wirbelt in den Gassen Staub auf, nicht selten in solchen Mengen, daß die Sichtweite auf wenige Meter beschränkt wird. Zur heißen Jahreszeit, besonders während des Heranreifens der Datteln, machen sich in den Gassen auch ganze Fliegenschwärme unangenehm bemerkbar. Diesen wenig hygienischen Verhältnissen zum Trotz halten sich da tagsüber Erwachsene und Kinder stundenlang auf.

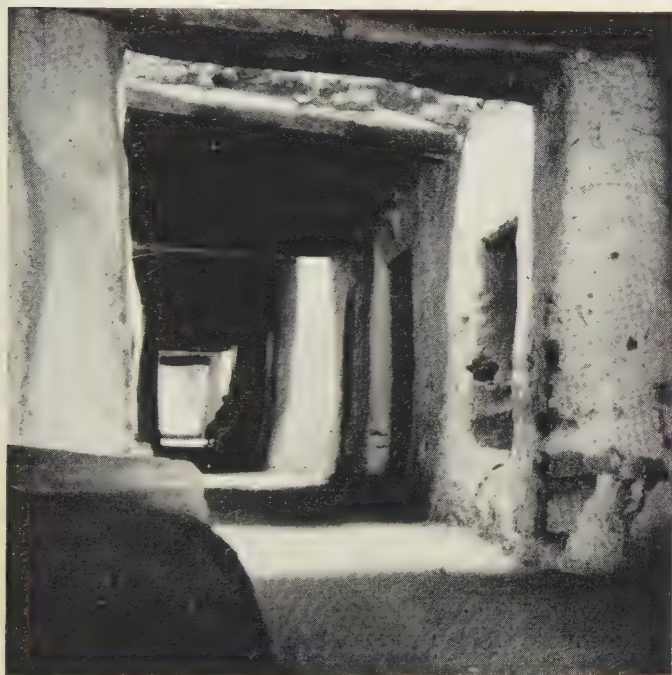


Abb. 6 Eine Hauptgasse in Ghadames mit in regelmäßigen Abständen sich folgenden Lichtschächten.

Es wäre falsch, sich diese Gassen sehr belebt vorzustellen. Selbst am Spätnachmittag, wenn die Männer zum Assr-Gebet die Moschee aufsuchen, liegen sie ziemlich still da. Fast ganz fehlen die Frauen. Die wenigen, die man sieht, sind Schwarze. Sie gehen unverschleiert und tragen den Häusern Trinkwasser zu.

Der Ortsfremde braucht ein oder zwei Tage, bis er sich im Gewirr der Gassen einigermaßen zurechtfindet. Nachts wird ihm das aber, selbst mit einer Taschenlampe bewaffnet, nicht so rasch gelingen. Daß sich Ortsfremde aber zu dieser Zeit in die stockfinsternen, menschenleeren und unerhört stillen Gassen begeben, kommt kaum einmal vor. Die Ghadamsi allerdings kennen sich auch dann wohl aus, wovon ich mich auf einem mitternächtlichen, ohne Taschenlampe ausgeführten Spaziergang durch das dann unheimlich dunkle Labyrinth in Begleitung des Mudir — der Gang war auf seinen Wunsch hin erfolgt — überzeugen konnte.

Während die Gasse dem Verkehr und Aufenthalt der Männer dient, so das Terrassenstockwerk der Stadt dem Zirkulieren und den Zusammenkünften der Frauen. Alle Küchenterrassen sind nämlich durch schmale, oft kaum 30 cm breite Pfade (andarvad), die im Zickzack und in allen Richtungen dahin-



ziehen, miteinander verbunden. Auf ihnen können die Frauen vom einen Ende der Siedlung zum andern gelangen. Sie suchen aber vor allem die sehr kleinen, innerhalb ihres Wohnquartiers gelegenen Terrassenplätze (tararfet) auf, wo sie sich, die schöne Sicht in die freie Landschaft und auch die Sonnenwärme genießend, zur Kurzweil und Verrichtung gewisser Arbeiten, wie Flicken und Nähen, niederlassen. Oft sitzen an diesen verschiedenen Stellen während des Nachmittages je ein bis zwei Dutzend Frauen stundenlang beisammen. Da können sie auch Spezereien und laufend für den Haushalt benötigte Artikel, z. B. Seife und Kerzen, einkaufen, welche von Händlersfrauen feilgeboten werden. Das kommt vor allem den Witfrauen sehr gelegen, enthebt sie das doch der Sorge, einen männlichen Verwandten zum Einkauf in den Laden bemühen zu müssen. Diese „Höhenwege“ benützend, statten sich die Frauen auch gegenseitig Besuche ab. Wo immer sie sich auch hinbegeben, sie können von keiner Stelle, weder von den gewöhnlichen Hausterrassen noch von den Gassen aus, gesehen werden. Umgekehrt können sie allerdings auch nicht auf die Gassen und Plätze zum Männervolk hinunterschauen. Solche Höhenpromenaden sind aber nur in der Berbersiedlung möglich. Sie stellen hier eine Notwendigkeit dar, bleiben die Frauen doch, namentlich die der oberen Klassen, fast ihr ganzes Leben lang im Haus eingeschlossen. Nicht so die Araberfrauen, die sich in ihrem Quartier selbst tagsüber in gewissen, etwas abgelegeneren Gassen frei bewegen dürfen.

Den ganzen Tag über ist das Terrassengeschloß von Frauen und Kindern bevölkert. Ist der Mann ortsabwesend, was ja häufig vorkommt, so sucht seine Familie täglich ein- oder zweimal zur Verpflegung dessen Elternhaus auf. Denn die Verantwortung für ihr Wohlergehen kommt nun dessen Eltern zu. Für die Frau schickt es sich nämlich nicht, sich mit ihren Kindern zu diesem Zweck bei ihren Eltern einzufinden. Überhaupt stattet sie, einmal verheiratet, dort nur noch ausnahmsweise Besuche ab, und gewöhnlich bloß dann, wenn sie ausdrücklich dazu aufgefordert wird, wie bei gewissen Familien- und religiösen Festen. Selbst im Falle, daß sie sich eben erst verheiratet hat, muß sie, ist ihr Mann weggereist, die Nacht in seinem Hause verbringen, doch dann nicht allein, sondern mit einer Verwandten, etwa einer unverheirateten Schwester oder verwitweten Tante zusammen.

Von den Höhenpromenaden der Frauen bekommt also das Männervolk kaum etwas zu sehen. Nur vom wenig höher gelegenen Plateau des Bordsch aus läßt sich zu gewissen Tageszeiten ein Auftauchen, ein sich Fortbewegen und wieder Verschwinden von nicht weiter identifizierbaren Frauengestalten schwach und undeutlich wahrnehmen. Wie die Männer aber einhellig versichern, halten sich da oben in diesem Freiluftstockwerk tagsüber Hunderte von Frauen und Kindern auf. Sie müssen das wissen, haben sie doch selbst einmal, nämlich in ihrer Knabenzeit, dort während Jahren unzählige Stunden verbracht. Als sie aber ins geschlechtsreife Alter traten, mußten sie dieses Reich der Frau für immer verlassen und in die Gasse hinabsteigen. Umgekehrt erwächst dem Mädchen, das ins geschlechtsreife Alter gelangt, die Pflicht, sich von der Gasse zurückzuziehen.

Zweimal im Tag wird die Gasse während je knapp einer Stunde für die Frauen freigegeben, das eine Mal am Morgen zwischen 6 und 8 Uhr — wann genau, das hängt von der Jahreszeit ab — und das andere Mal am Abend zwischen 18 und 20 Uhr, d. h. stets kurz nach Sonnenuntergang, nachdem die Männer ihr Abendgebet in der Moschee verrichtet haben und nach Hause zurückgekehrt sind. Vermag ein Mann, der z. B. im Garten weilte, das Haus nicht mehr rechtzeitig zu erreichen, so hat er vor der Siedlung, sei es im Garten oder im Umkreis des neuen Suk, das Ende der Sperrzeit abzuwarten. Den Männern ist es nämlich bei Strafe verboten, sich während der Ausgangs-

stunden der Frauen in den Gassen zu zeigen. Dann wimmelt es dort von unverschleierten Frauen und Kindern. Die meisten gehen zur Moschee, doch nicht um da zu beten — das besorgen sie zu Hause —, sondern um sich in deren angegliederten Räumen zu waschen. Vereinzelte Frauen suchen auch das unmittelbar vor der Siedlung gelegene alte Spital zu einem kurzen Krankenbesuch auf. Sie tragen dabei den Kopfüberwurf (haik), der es ihnen erlaubt, sofort ihr Gesicht zu verdecken, falls sie unterwegs wider Erwarten einem männlichen Wesen begegnen sollten.

Viel einfacher gestaltet sich das Leben der Frauen in Tunin, wo alle Leute miteinander verwandt sind und für die Frauen folglich keine Notwendigkeit besteht, sich streng abzusondern. In dieser Siedlung dürfen sie sich auch tagsüber in den wenigen Gassen zeigen, und darum ist kein besonderes Freiluftstockwerk nötig.



Abb. 7 Ein Platz in Ghadames mit Arkaden und Sitzbänken und mit einer von ihm ausgehenden Gasse mit charakteristischen Schwibbogen.

In das Labyrinth der Gassen sind ein paar kleine Plätze eingestreut. Der wichtigste darunter war noch vor wenigen Jahren der alte, im Zentrum der Siedlung zwischen dem Quartier der Beni Uasid und dem der Beni Ualid gelegene Marktplatz, der sogenannte Suk el quadim oder Suk el kadus. Doch vom Augenblick an, da auf dem neuen Platz Markt abgehalten wurde, ist im alten Suk die Stille eingezogen. Nur noch gelegentlich wird er zu festlichen Zusammenkünften, besonders nachts, benutzt.

Jedes Quartier besitzt seinen eigenen, oft überdachten Platz, der ringsum längs den Hausmauern mit steinernen, unter Arkaden<sup>10)</sup> liegenden Sitzbänken ausgestattet ist. Er wird nach der Sippe, die das betreffende Quartier bewohnt, benannt und von dieser auch unterhalten, insbesondere alle drei oder vier Jahre im Gemeinschaftswerk geweißt, wie der Komar Tingisin (Arkadenplatz der Tingisin) oder der Ghazar Taferfera (offener Platz der Taferfera). Auf diesen Plätzen kommen die Männer hin und wieder zu bescheidenen

<sup>10)</sup> Diese Arkaden, die für die Gassen, Plätze und Häuser von Ghadames sehr typisch sind, stellen Schwibbogen dar. Sie wurden wiederholt beschrieben, so von F. Corò, S. 623.

Veranstaltungen, wie Hochzeitsfeiern von Sippenangehörigen, zusammen und die Greise auch täglich zu stundenlangem Schwatz. Vereinzelte Männer benutzen diese Sitzbänke in den Sommernächten auch als Schlafstellen. In der Nähe der Plätze gibt es kleine Verkaufsbuden.

An die meisten Plätze stößt ein abschließbarer Raum (makzel), in dem die rituellen Waschungen an verstorbenen Männern und auch Knaben, die ein Alter von mindestens 10 Jahren erreicht haben, vorgenommen werden. Wer

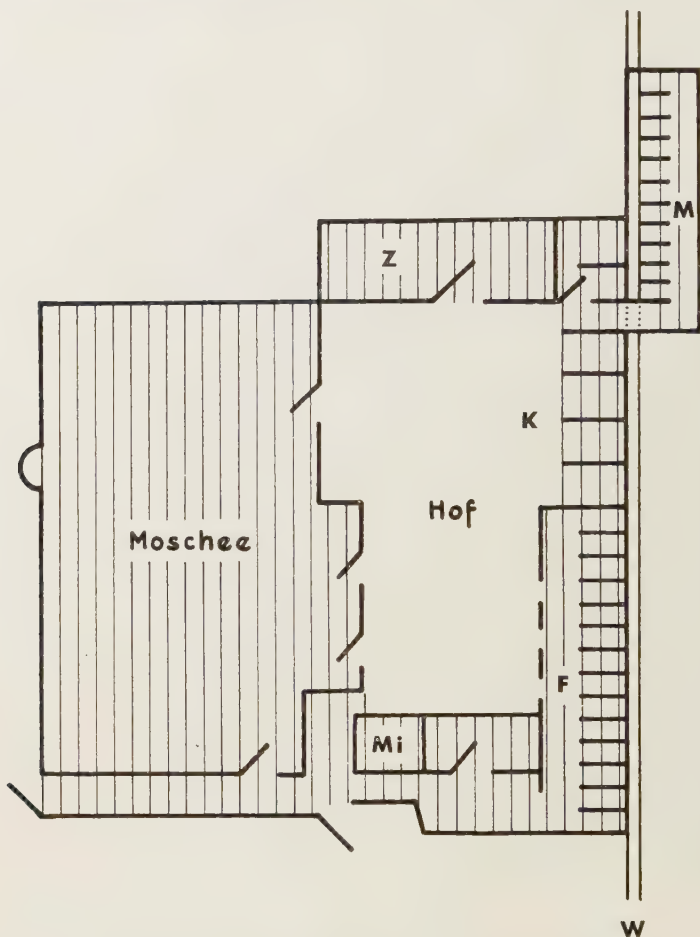


Abb. 8 Skizze des Grundrisses der Moschee Junes in Ghadames.

F = Frauenbad, K = Kinderbad, M = Männerbad, Mi = Minarett, W = Wassergraben, Z = Zimmer.

tagsüber stirbt, wird sofort ins Totenhaus übergeführt. Ist der Tod indessen im Laufe der Nacht eingetreten, so erfolgt die Überführung erst am Morgen, wie unangenehm das auch von den Familienangehörigen empfunden wird. Denn der Tote gilt als etwas Unreines, und man wünscht deshalb, ihn möglichst rasch aus dem Hause zu haben. Darum wird auch, wer außerhalb seines Hauses das Zeitliche segnet, nicht mehr in dieses hereingenommen, sondern direkt zum Totenhaus getragen. Dies gilt freilich nicht für die Frauen und Kinder. Wo immer diese sterben, stets werden sie im eigenen Hause gewaschen, natürlich durch Totenwäscherinnen. Diese legen sie auch auf die Leichenbahre, die Männer vom Totenhaus hergebracht haben, und stellen



dann diese vor das Haus in die menschenleere Gasse, wo sie geraume Zeit später die am Leichenbegängnis teilnehmenden Männer abholen.

Es ist Brauch, die Totenbahre auf dem Wege zum Friedhof an bestimmten Plätzen der Siedlung, doch auch außerhalb von ihr, abzustellen, um kurze Gebete zu verrichten. Ein solcher Gebetsplatz (msalla) findet sich z. B. in der Nähe des Gemeindehauses. Er ist von einem Gläubigen der Gemeinschaft geschenkt worden.

### Moscheen

Ghadames weist einige Moscheen (djama), zahlreiche kleinere Gebetsstellen (mesjed) und etwa 20 mit Koranschulen verbundene Herbergen (zauia) auf. Beim alten Marktplatz stehen die beiden Hauptmoscheen, die Djama Junes, die älteste Moschee der Siedlung, die den Beni Uasid gehört, und die Djama Atig, welche im Besitze der Beni Ualid ist. Beide Moscheen geben sich durch ihr Minarett zu erkennen. Was sie aber zu kleinen Sehenswürdigkeiten



Abb. 9 Badenischen in der Moschee Junes in Ghadames.

macht, sind ihre Wascheinrichtungen. Diese liegen längs des Wassergrabens (segia), der vom Quelltopf der Ain el Frass abzweigt und durch das Areal der beiden Moscheen hindurchzieht. Wo er in die Djama Junes eintritt, findet sich die Badestelle für die Männer. Diese stellt ein etwa 16 m langes, aus Kalkstein aufgebautes Tonnengewölbe (2,5 m hoch und ebenso breit) dar, das längs des Grabens durch Quermauern in elf Kabinen (tazischart, Mehrzahl

tzischar) unterteilt ist<sup>11)</sup>. Ihre Benützer können die Kleider über eine Stange hängen, die beim Eingang ins Abteil in Mannshöhe durchzieht, und sich auf diese Weise gegen neugierige Blicke — falls es überhaupt solche gibt — abschirmen. Zwei Stufen führen zum Graben hinab. Das erste Abteil mit noch ganz sauberem Wasser dient dem Trinkwasserbezug.

Genau gleich sieht die Waschstelle für die Frauen aus, nur ist sie mit 14 Badenischen etwas größer. Zwischen ihr und dem „Männerbad“ liegen vier größere Abteile für die Kinder. Mit ähnlichen Wascheinrichtungen sind auch die Moscheen Atig, Tuta und Kalua ausgestattet, die sich im Quartier der Beni Ualid befinden und vom gleichen Wassergraben durchzogen werden. Der Wasserdurchfluß erfolgt so rasch, daß schmutzig gewordenes Wasser fortwährend erneuert wird. Alle Badestellen erfreuen sich täglich eines guten Besuches; die Temperatur ihres Wassers beträgt 30°.

Im Quartier der Beni Uasid liegt die Djama Imran, benannt nach ihrem Erbauer, der um das Jahr 900 herum aus Marokko kam. Seine Sippenangehörigen halten sich für Schorfa, d. h. für direkte Nachkommen des Propheten Mohammed, und zwar derzeit in der 37. Generation. Diese Moschee weist, wie alle kleineren, kein Minarett auf. Gewöhnlich werden die Gebetszeiten nur von den größeren Moscheen ausgerufen. Den Anfang damit macht die Djama Beni Masir, und zwar ihrer besonderen Lage wegen. Sie ist nämlich die einzige, von deren Minarett aus es möglich ist, über den Palmgarten hinweg nach Westen in die freie Landschaft zu sehen und somit auch genau den Augenblick festzustellen, da die Sonne untergeht. Unmittelbar darauf hat der Gebetsausrufer (mudden) den Gläubigen die Zeit zur Verrichtung des ersten Gebetes des für sie soeben begonnenen neuen Tages zu verkünden. Kaum hat er dies getan, so übernimmt eine der beiden großen Moscheen den Ruf.

Die Gebete werden in der Regel in der Moschee des Wohnquartiers verrichtet, vom Hauptgebet der Woche, jenem vom Freitagmittag abgesehen. Dann kommen die Gläubigen in der ihrem Stamm gehörenden Moschee zusammen, sei es in der Junes oder Atig. Die Sippenglieder der Imran pflegen allerdings selbst dann in ihrer Quartiermoschee zu beten, übrigens mit den Ulad Bellil zusammen, die extra herkommen.

Zu den Gebeten finden sich auch vereinzelte Tuareg ein, sowie die den Berbersippen angehörenden Schwarzen. Gläubige verschiedener Abstammung und sozialer Stellung beten also gemeinsam, dabei, im Gegensatz etwa zum Mzab, keine Rangordnung beachtend. In den Zauia, wo ortsfremde Gläubige gratis Unterkunft und Verpflegung erhalten, werden am Donnerstagabend bei Kerzenlicht Suren aus dem Koran rezitiert. Diese Häuser geben sich durch ihre mit einem Halbmond gezielte Kuppel zu erkennen.

Für den Unterhalt der Moscheen und Herbergen werden von den Gläubigen Palmen geschenkt, ferner Olbäume, die im Djebel Nefusa gedeihen, ja sogar Wohnhäuser, welche sich z. B. in Tunis befinden. Aus den Einnahmen, die Ernteverkäufe und Hausmieten einbringen, werden die Unterhaltskosten bestritten.

Vor der Siedlung liegen zwei ausgedehnte, alte Friedhöfe mit vielen Tausenden von Gräbern, so im Süden der Friedhof der Beni Uasid und im Westen jener der Beni Ualid. Ihre Gräber zeigen verschiedenartige Formen, wie Ovale, Kreise, Rechtecke. Sie müssen aus ganz verschiedenen Zeitabschnitten stammen. Die Grab-Enden werden durch je einen aufrecht stehenden Stein gekennzeichnet, und zwar das Kopfende durch einen besonders großen, bis 1 m hohen. Weist auch noch die Grabmitte einen Stein auf, handelt es sich bei den Beni Uasid um ein Männergrab, bei den Beni Ualid — mit allerdings in der Mitte drei Steinen — um ein Frauengrab. Im Friedhof der

<sup>11)</sup> Diese Badestelle wird von F. Corò (S. 698) kurz erwähnt.

Beni Uasid findet sich eine dem Heiligen Sidi Bedri geweihte Grabkapelle, zu der die Männer in Zeiten der Not Bittgänge ausführen, z. B. bei Ausbruch von Epidemien oder bei lang andauernder Trockenheit. Die ortsansässigen Tuareg, falls sie in Ghadames sterben, werden im Friedhof der Beni Ualid beigesetzt.

### W a s s e r

Ghadames verdankt seine Existenz der Ain el Frass, der „Quelle der Stute“, an die sich folgende Legende<sup>12)</sup> knüpft. Eine Karawane hatte an der Stelle der heutigen Quelle die Nacht verbracht und reiste am Morgen weiter. Als sie sich am Abend wieder zur Rast niederließ, wurde ein Kochtopf vermißt, der ohne Zweifel am gestrigen Rastort liegenblieb. Einer der Männer erklärte sich bereit, den Topf zu holen. Am alten Lagerplatz angelangt, suchte sein durstiges Pferd nach Wasser. Plötzlich spürte es solches im Boden unter seinen Hufen und begann danach zu scharren. Und siehe da, gutes Trinkwasser sprudelte nach kurzer Zeit hervor! Zur Karawane zurückgekehrt, schilderte der Besitzer der Stute begeistert sein Erlebnis. Die Karawane beschloß, zur neuen Quelle zurückzukehren. Sie ließ sich dort nieder und legte den Grundstein zur heutigen Siedlung mit dem Palmgarten. Im Wort Ghadames soll, nach Angabe der Einheimischen, das arabische Adverb ames (gestern) stecken.

Die Ain el Frass, die im südlichen Abschnitt des Gartens ganz nahe der Siedlung liegt, stellt einen Quelltopf dar. Das aus ebenem Boden hervorsprudelnde Wasser bildet, genau gleich wie z. B. bei der Aachquelle im Hegau, einen rundlichen Teich. Er ist 2 bis 3 m tief und von einer viereckigen Mauer (Seitenlänge 15 bis 20 m) eingefast, die für den Wasserbezug Öffnungen aufweist. Vom Quelltopf gehen drei verschieden breite Gräben aus, nämlich nach Osten mit 81 Wasserteilen die Segia Tasko, nach Norden mit 27 Teilen die Segia Taret und nach Süden mit 9 Teilen die Segia Tingebijen. Bis vor wenigen Jahren bestanden noch zwei weitere, doch unbedeutende Gräben, der eine davon mit bloß drei Wasserteilen, der andere, der eine neben der Quelle gelegene Tränke für die Kamele speiste, gar nur mit einem. Die Gesamtzahl der Wasserteile betrug somit ursprünglich 121. Die Verteilung war so geregelt, daß die nächst kleinere Segia, mit der größeren verglichen, dreimal weniger Wasser erhielt. Dieses Wasser wird unter alle Sippen, ihrer Größe entsprechend, verteilt und von diesen weiter unter ihre einzelnen Glieder. Diese Verteilung findet jedes Jahr von neuem statt, und zwar im Monat Mai. Wer für das Wasser keine Verwendung hat, kann es mit Leichtigkeit verkaufen.

Die Ain el Frass liefert gegenwärtig ungefähr 3300 Minutenliter Wasser, doch vor ungefähr 80 Jahren waren es, wie die ältesten Ortsansässigen übereinstimmend berichten, noch bedeutend mehr. Seine Verteilung erfolgt bei allen drei Segia in einem 13tägigen, von Sidi Abd Allah o Beker vor ungefähr 200 Jahren ausgeklügelten Turnus<sup>13)</sup>. Als Zeiteinheit dient der Kadus, d. h. die Zeit, die verstreicht, bis ein kupfernes, im Boden mit einem feinen Loch versehenes Gefäß<sup>14)</sup>, das auf die Wasserfläche gestellt wurde, sich gefüllt hat und dann sinkt. Das dauert ziemlich genau drei Minuten. Kaum gesunken, wird das Gefäß, das selber Kadus heißt, herausgezogen, entleert und sofort wieder aufs Wasser gesetzt. Nach jeder Leerung knüpft der Wasservogt — ein Neger — einen Knoten in ein Palmblatt und kontrolliert auf diese Weise die

<sup>12)</sup> Diese Legende ist mir vom Mudir erzählt worden.

<sup>13)</sup> Bereits von J. Lanfry auf S. 370 seines Aufsatzes „Chronique de Ghadamès“ (Institut des Belles Lettres Arabes, Tunis, 1945, S. 367—383) erwähnt. Dieser Verteilungsschlüssel wurde, wie mir der Mudir sagte, auf eine Gazellenhaut eingetragen, die noch vorhanden sein soll.

<sup>14)</sup> Gefäß und Quelle werden schon von Léon Pervinquière auf S. 430 seines Aufsatzes „A Ghadamès“ (Bulletin de la Société de Géographie, Paris, 1911, S. 426—438) erwähnt.



Anzahl der Kadus, die dem einzelnen Bauern zukommen. Jedermann weiß genau, wann er für den Wasserbezug an der Reihe ist, also seinem Vorgänger das Wasser abschneiden und dem eigenen Garten zuleiten darf.

Messungen dieser Art wurden bis 1945 jahrein, jahraus und Tag und Nacht beim alten Marktplatz in der Segia Tasko durchgeführt. Unter einer an die Moschee Junes angebauten Arkade liegt der Graben zu diesem Zwecke offen da. Heute ist das Gefäß nicht mehr im Gebrauch<sup>15)</sup>; es ist durch eine Weckeruhr ersetzt worden, die auf dem Fenstergesimse eines an den Platz anstoßenden Spezereiladens steht. Diese Uhr wird nach dem Lauf der Sonne gerichtet, d. h. bei jedem Sonnenuntergang auf 24 Uhr eingestellt, den Tagesbeginn der Mohammedaner. Auch den Messungen mit dem Kadus lag der religiöse Tag zugrunde.

Im Garten gibt es zahlreiche 2 bis 4 m tiefe Ziehbrunnen (khottara), aus denen mit Hilfe von dicht aus Palmfasern geflochtenen Körben<sup>16)</sup> (amura), die an wuchtigen zweiarmigen Hebeln hängen, Wasser emporgezogen werden kann; doch heute geschieht das nur noch selten. Diese Arbeit ist für die Ghadamsi zu mühsam und zeitraubend geworden. Ein Teil der Brunnen liegt darum ungenutzt da, ein anderer Teil ist mit Motoren ausgestattet worden.

Das Niveau des Gartens steht in Abhängigkeit vom Wasserstand des Quelltopfes. Es muß, soll es von den Gräben erreicht werden, etwas tiefer als dieser liegen. Eine gewaltige Nivellierungsarbeit ist hier im Laufe der Zeit geleistet worden. Davon zeugen die zahlreichen bis 12 m hohen, aus abgestochener Erde aufgeschütteten Hügel, die sich in vereinzelt, namentlich den randlich gelegenen Gartenabschnitten befinden. Da wurden viele Beete um 2 bis 4 m tiefer gelegt. Einen Teil der tonigen Erde hat die Bevölkerung zur Erstellung der hohen Gartenmauern verwendet.

Von den Hauptgräben zweigen Nebengräben ab. Diese ziehen, mit den Wegen zusammen, an den Gartenmauern entlang. Sie wurden, um die Wasserverluste durch Versickern auf ein Mindestmaß einzuschränken, mit Steinen ausgekleidet. Das Wasser der modernen Bohrungen fließt indessen in Zementrinnen über dem Erdboden dahin.

Wie alle Oasen, so leidet auch Ghadames an Wassermangel. Deshalb wurden Tiefbohrungen durchgeführt, im Jahre 1931 eine von den Italienern und 1948 eine von den Franzosen. Beide Bohrungen verliefen erfolgreich und erschlossen große Wassermengen von artesischem Charakter, die erstere, die in 315 m Tiefe ging, rund 1200 Minutenliter, die letztere, welche in 600 m Tiefe vorgetrieben wurde, sogar 3000 Minutenliter; leider ist aber deren Wasser von geringerer Qualität und eignet sich nicht als Trinkwasser. Dieses Wasser wird darum für die Bewässerung von 25 ha neuen Gartenlandes, das zur Zeit der Italiener auf Grund ihrer Bohrung für 56 Familien geschaffen wurde, verwendet und überdies zur Bewässerung eines Teils des alten Gartens, wodurch der durch den Ertragsrückgang der Ain el Frass hervorgerufene Wasserverlust ausgeglichen wird. Auch war es noch möglich, 8 ha neuen Gartenlandes für 32 Familien zum Leben zu erwecken. Das bessere Wasser der italienischen Bohrung indessen wird heute ausschließlich als Trinkwasser verbraucht. Es fließt z. B. dem Hotel, Café, Spital, Bordsch, der Schule und dem Brunnen der Tuareg zu.

Die Oase Tunin wird aus fünf unterirdischen, maximal 0,5 km langen und 12 m tiefen Stollen (foggara) mit Wasser versorgt. Sie entspringen am Fuße des östlich der Siedlung dahinziehenden Abhanges der Hochfläche, zeigen aber in ihrem Verlauf recht verschiedene Richtungen. Sie sind wegen mangelndem Unterhalt in einem bedenklichen Zustand. Ihr Wasserertrag ist derart

<sup>15)</sup> Zur Erinnerung an die alte Zeit wird das Gefäß in der Gemeindekanzlei aufbewahrt.

<sup>16)</sup> Diese Körbe fassen 10—15 Liter.

gering, daß damit nur vier kleine, nahe beieinander gelegene Gärten bewässert werden können. Er wird in künstlich erstellten Gruben, die durch kein Steinwerk ausgekleidet sind, aufgefangen und von da aus mit Hilfe von Körben emporgezogen. In Tunin gedeihen vereinzelte Dattelpalmen auch auf unbewässerbarem Boden.

### Palmgarten

Der Palmgarten (arabisch *rhaba*, berberisch *tamada*) von Ghadames ist klein <sup>17)</sup>; er zählt bloß 15 000 Dattelpalmen. Jede Sippe besitzt im Garten einen bestimmten Abschnitt, der weiter unter ihre Glieder aufgeteilt ist. Diese Aufteilung findet von Zeit zu Zeit von neuem statt, bei der einen Sippe alle vier, bei der anderen alle neun Jahre. Zu diesem Zwecke hat eine Kommission, der die Notablen angehören, den Wert des betreffenden Gartenareals und aller darin stehenden Palmen zu schätzen und gleichzeitig den genauen Mitgliederbestand der betreffenden Sippe zu ermitteln, wobei selbst die noch nicht geborenen Kinder der in jenem Augenblick schwangeren Frauen mitgezählt werden, doch all die Frauen nicht, die blutsmäßig nicht zur Sippe gehören, sondern in diese eingeheiratet haben. Falls, sagen wir, 250 Angehörige registriert werden, wird der ganze Gartenabschnitt wertmäßig in ebenso viele Teile geteilt, nämlich der Palmbestand z. B. in deren 200 und das Areal in 50. Ist das geschehen, werden die Familienoberhäupter zu einer Versammlung im Garten, und zwar immer im Monat Mai, eingeladen. Die Kommission weist auf eine bestimmte Palme hin, die von ihr z. B. zu zwei Wertteilen eingeschätzt wurde. Sicherlich werden sich um diesen Baum zwei oder mehr Familienoberhäupter bewerben. Wer soll ihn nun erhalten? In diesem Augenblick hebt ein Ausmarkten an, das den Wert der Palme in die Höhe treibt. Einer der Männer bietet für sie vielleicht zweieinhalb oder drei Wertteile an, ein anderer dreieinhalb oder gar vier. Wer am meisten bietet, bekommt sie natürlich. Dieses Ausmarkten hat zur Folge, daß der Palmbestand vielleicht zu 230 Werteinheiten, statt bloß zu 200, abgesetzt wird, so daß für die Übernahme des Areals nur noch 20 Einheiten bzw. Personen verbleiben. Dann kann jeder davon ein größeres Gartenstück, als vorgesehen war, zugesprochen werden. Gehören diese Personen drei verschiedenen Familien an, so wird das Areal entsprechend deren Größe aufgeteilt. Wer bei der Gartenverteilung auf den Boden spekuliert, kommt erfahrungsgemäß besser weg. Doch dieser Boden darf nur genutzt, allenfalls vermietet, doch niemals verkauft oder verschenkt werden; er gehört der Gemeinschaft. Das gleiche gilt auch für die Palmen. Geht eine solche zugrunde, darf der augenblickliche Nutznießer allerdings ihr Holz behalten. Wird dagegen eine Palme zur Zeit der Schätzung als wertlos befunden, läßt sie die Kommission fällen und ihr Holz verkaufen. Aus dem Erlös werden reparaturbedürftige Gartenmauern wieder instand gestellt.

Jedermann trachtet danach, bei der Wiederverteilung in den Besitz der gleichen Gartenfläche zu gelangen. Das ist in der Regel auch der Fall. Darum schreckt niemand davor zurück, seinen Garten mit einer mannshohen Mauer, die gegen Diebe und vor allem gegen den „bösen Blick“ schützen soll, zu umziehen und darin ein kleines Sommerhaus zu erstellen, um dort mit der Familie während der heißen Jahreszeit wenige Wochen zu verweilen. Diese Häuser — gleichfalls mit Tascheröft versehen — sind eingeschossig und bestehen aus bloß ein oder zwei Räumen. Im Gegensatz zum alten Garten, der durch das Mauerwerk in unzählige kleine und unregelmäßige Stücke zerlegt wird, sind die neuen Abschnitte schachbrettartig aufgeteilt und nur von niedrigen Mauern eingefaßt.

<sup>17)</sup> P. Gribaudi (S. 512) gibt die Länge und Breite der Oase zu je ungefähr 1,5 km an, ihren Umfang zu 6 km und die der Produktion erschlossene Fläche zu 60–70 ha.

Unter den Gartenprodukten steht die Dattel weitaus an erster Stelle. Ist die Ernte gut geraten, wird ein ansehnlicher Teil davon nach auswärts verkauft, und zwar die besseren weißen Sorten nach Tripoli, die minderen schwarzen Sorten nach dem Djebel Nefusa. Außer Datteln bringt der Garten,

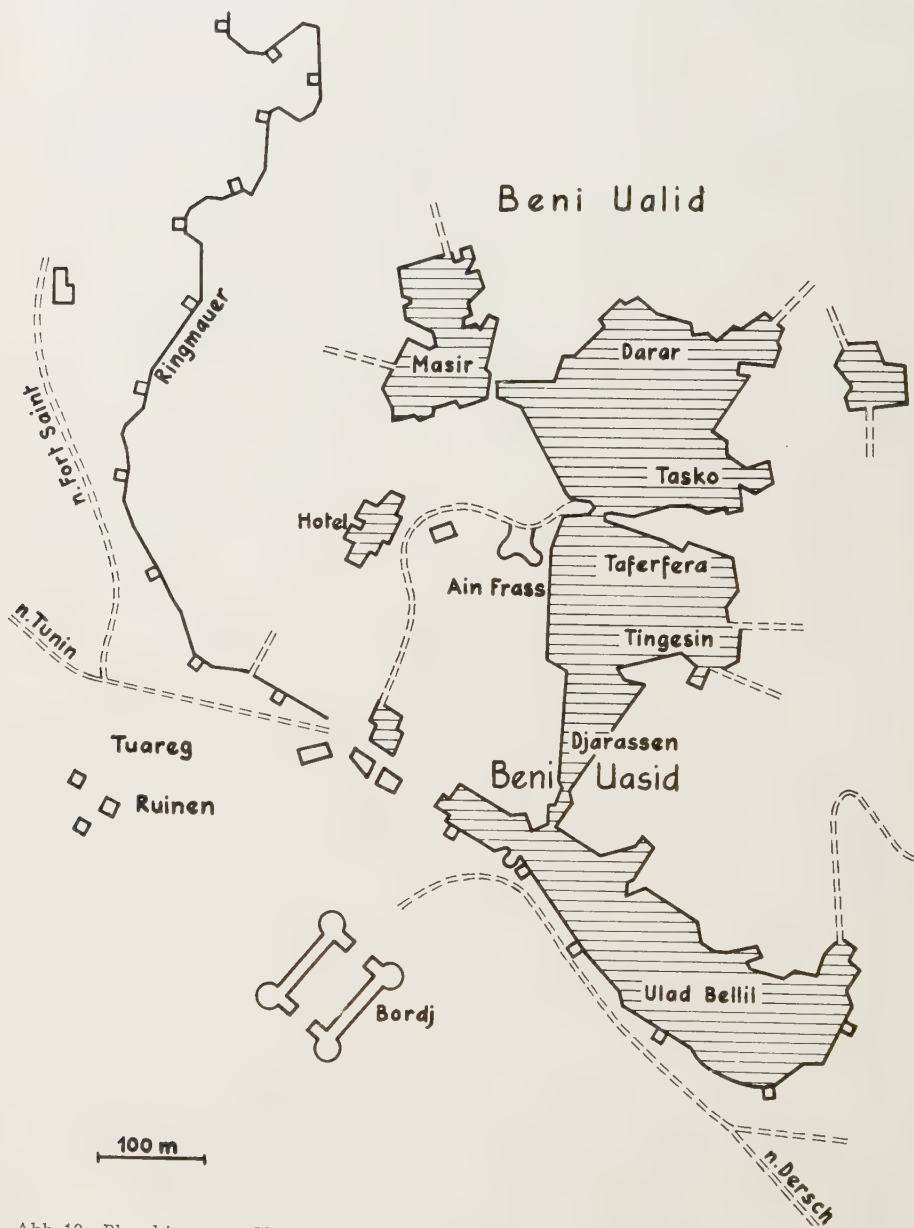


Abb. 10 Planskizze von Ghadames. Ihrer Anfertigung hat der Plan als Grundlage gedient, der im Aufsatz „Chronique de Ghadamès“ von J. Lanfry wiedergegeben ist.

doch nur in bescheidenen Mengen, noch Gemüse und Getreide hervor. Das Getreide reicht aber für die Ernährung der Bevölkerung, die neben Datteln viel Brot und Gerstenbrei isst, niemals aus; es muß davon in großen Mengen eingeführt werden. Gerstenbrei kommt täglich auf den Tisch und bildet die Hauptmahlzeit.



## Bevölkerung

Die Bevölkerung von Ghadames gehört, von den Tuareg abgesehen, zwei Stämmen an, den Beni Uasid und den Beni Ualid. Die ersteren wohnen im südlichen, die letzteren im nördlichen Abschnitt der Stadt. Die Beni Uasid zerfallen in vier Sippen, nämlich in die Beni Taferfera, Beni Tingessin, Beni Djarassen und die Ulad Bellil, und die Beni Ualid in drei, nämlich in die Beni Tasko, Beni Darar und Beni Masir. Jede dieser Sippen wohnt in einem besonderen Quartier, dessen Zugangsgassen früher nachts durch Tore abgeschlossen wurden. Es war allgemein verpönt, sippenfremde Quartiere, selbst tags, aufzusuchen<sup>18)</sup>. Die Sippen sind, mit Ausnahme jener der Ulad Bellil, berberischen Ursprungs. Die einen stammen nach J. Lanfry (S. 368) aus Tunesien, vielleicht aus Kairuan, die anderen aus Marokko oder aus Ägypten, z. B. der Oase Siwah, oder aus dem tripolitanischen Djebel Nefusa. Sie sprechen als Muttersprache einen berberischen Dialekt. Berberischer Herkunft sind auch die Beni Tunin und die halbnomadischen Tuareg, nicht dagegen die Ulad Bellil, die sich vor ungefähr 200 Jahren in Ghadames niederließen<sup>19)</sup>, und die wenigen mit den Tuareg zusammenlebenden Araber vom großen algerischen Nomadenstamm der Schaamba.

Die alteingesessene berberische Bevölkerung gliedert sich in vier Klassen. Die angesehenste darunter stellen die Nobeln (harar) dar. Dann folgt die wenig Achtung genießende Klasse der Hartani, deren Ursprung noch völlig im Dunkeln liegt. Einen Menschen als Hartani zu bezeichnen, gilt als schwere Beleidigung, für die Sühne gefordert werden darf. Zur dritten Klasse gehören die Attara, die Leibeigenen, die aber seit Generationen frei sind, und zur vierten die Abid, die ehemaligen, aus dem Sudan stammenden schwarzen Sklaven und deren Nachkommen. Die Abid sprechen heute noch ihren sudanesischen Dialekt, das Hausa. Nur diesen schwarzen Frauen ist es, wie bereits erwähnt, erlaubt, auch tagsüber, selbst unverschleiert, sich in den Gassen zu ergehen. Die vier Klassen sind in allen berberischen Sippen der Stadt vertreten. Die Klassenunterschiede bestehen noch, doch beginnen sie sich seit Ende des zweiten Weltkrieges zu verwischen. So pflegt man sich bei gemeinsam durchgeführten Festen nicht mehr nach Klassen abzusondern. Indessen wird immer noch nur innerhalb der eigenen Kaste eine Ehe eingegangen. Für die Einreihung in die soziale Stufenleiter werden an Stelle von Abstammung und Geburt je länger desto mehr persönliches Ansehen und wirtschaftliche Geltung ausschlaggebend. Bereits ist es den unteren Klassen gelungen, sich aus der wirtschaftlichen Abhängigkeit von der Herrenklasse zu lösen. Statt als Gartenknechte (khammes) ein armseliges Dasein zu fristen, wandern ihre Angehörigen nach Tripoli und Tunis aus, um dort als Handlanger und kleine Angestellte ihr Brot zu verdienen.

Die Bevölkerung bekennt sich, von einem halben Dutzend Europäern abgesehen, zum mohammedanischen Glauben, und zwar malikitischer Richtung. Doch hatte sie im 8. Jahrhundert die von ihrem Landsmann Abu Manib Ismail ben Derrar eingeführte ibaditische Lehre angenommen. Wann die Bevölkerung zur Orthodoxie zurückkehrte, ist nicht bekannt<sup>20)</sup>.

In Ghadames werden, so klein es auch immer ist, verschiedene Sprachen gesprochen, so allgemein Berberisch („ghadamsi“), Arabisch und Hausa. Dazu kommt die Sprache der Tuareg, das Tamahaq. Viele Männer sprechen

<sup>18)</sup> Von J. Aymo auf S. 148 seines Aufsatzes „Notes de sociologie et de linguistique sur Ghadamès“ (Bulletin de Liaison Saharienne, Alger, 1959, S. 129—157) erwähnt. Der Autor beschäftigt sich eingehend mit der soziologischen Gliederung der Bevölkerung.

<sup>19)</sup> Nach J. Lanfry (S. 370) sind die Ulad Bellil aus nördlich von Ghadames gelegenen Gebieten eingewandert.

<sup>20)</sup> Von G. Yver auf S. 141 seiner Bemerkungen über Ghadames in „Enzyklopädie des Islams“ (1913) erwähnt.

außerdem noch Italienisch und Französisch, Sprachen also, die sie während der Zeit der italienischen und französischen Besetzung des Gebietes gelernt haben.

Die seßhafte Bevölkerung lebt hauptsächlich vom Gartenbau, der aber nicht viel einbringt. Ein geringer Teil ist im Handel, Handwerk und in der Verwaltung tätig. Zur Zeit (1960) gibt es 30 Spezerei- und Stoffhändler, 10 Schuhmacher, 6 Schneider, 4 Metzger, 3 Schreiner, 2 Bäcker und je einen Silberschmied und Haarschneider. Die Handwerker und Händler arbeiten in unansehnlichen Buden und Läden. Seit dem Zusammenbruch des transsaharischen Karawanenverkehrs ist Ghadames so sehr verarmt, daß zahlreiche Männer genötigt sind, sich auswärts nach Arbeit umzusehen, besonders in Tripoli. Ständig sind ungefähr zwei Fünftel der Männer abwesend. Sie wandern allein aus und kehren regelmäßig, im Jahr zwei- oder dreimal, für ein paar Tage oder Wochen zu ihren Familien zurück.

Im Jahre 1960 (August) wurden 2623 seßhafte Einwohner gezählt<sup>21)</sup>. So viele sind in Tat und Wahrheit aber nie vorhanden. Die relativ hohe Zahl rührt davon her, daß die Auswanderer, die früher oder später wieder zurückkehren, als ständig Ortsanwesende registriert werden. Diese Einwohner verteilten sich wie folgt auf die verschiedenen Sippen: auf die Beni Ualid 1363, nämlich die Tasko 742, die Masir 377 und die Darar 244; auf die Beni Uasid 1138, nämlich die Djarassan 324, die Taferfera 288, die Tingessin 203 und die Bellil 323; auf die Tunin 116 und die Europäer 6. Dazu kam noch die nomadische Bevölkerung mit rund 500 Tuareg und ungefähr 100 Schaamba. Nach Auskunft des Mudir hat die Gesamtbevölkerung infolge Rückgangs der Kindersterblichkeit in den letzten Jahren merklich zugenommen.

Ghadames zählt somit rund 3000 Einwohner. Während der Blütezeit des Karawanenverkehrs und Sklavenhandels soll es, wie die Einheimischen sagen, bis 12 000 Menschen aufgewiesen haben. Das ist wohl übertrieben. H. Duveyrier schätzt die Bevölkerung um 1850 herum auf 7000 und L. Pervinquier (S. 435) für das Jahr 1910 auf 5000 bis 6000.

Ghadames ist ein Mudiria (Verwaltungskreis). An seiner Spitze steht der vom Gouverneur von Tripolitaniern ernannte Mudir, der sich mit allen die Gemeinschaft berührenden Problemen zu beschäftigen hat, wie Wassergewinnung, Gartenbau, Armenfürsorge, Steuern, Bevölkerungsbewegung, Hausbau usw. Ihn unterstützen bei der Arbeit vier Scheichs, die gleichfalls vom Gouverneur ernannt werden, jedoch auf Vorschlag der Sippen, die sie vertreten. Je ein Scheich wird von den Beni Uasid, den Beni Tasko und Beni Tunin gestellt, und ein weiterer von den Beni Darar und Beni Masir zusammen. Die Tuareg werden von einem eigenen Scheich betreut, dem auch die kleine Gruppe der Schaamba untersteht.

### Tuareg

Vor dem Palmgarten, im Westen des neuen Marktplatzes, bei den wie Säulen aufragenden Mauerresten, den sogenannten Esnan, zu deutsch Götzenbildern, wohnen die Tuareg. Ihre Siedlung setzt sich aus ein paar Dutzend Häusern und niedrigen, kegelförmigen Steinhütten (gurbi) zusammen, die planlos nebeneinander liegen. Diese Gurbi bestehen aus einem über mannshohen Mauerring oder Mauerviereck (Dimensionen ca. 5 auf 5 m), zu dem von einem in seiner Mitte sich erhebenden Pfosten — manchmal ist es eine aus unbehauenen Steinen aufgebaute Säule — Palmbalken, in der Regel deren acht, in allen Richtungen — das Dachgerüst bildend — ausgehen. Dieses Gerüst ist mit Palmwedeln, Drinn und einigen Steinen überdeckt. Als Koch-

<sup>21)</sup> Die hier angeführten Zahlen sind mir vom Mudir mitgeteilt worden.



stelle dient ein vor dem Eingang gelegener, kleiner, mauerumzogener Hof oder eine an das Gurbi angegliederte niedrige Hütte mit Blech, Palmwedeln, Holz und noch anderem Zeug als Dachabschluß. In einen weiteren Hof werden nachts die Ziegen und Schafe eingebracht. Neben dem Gurbi findet sich häufig noch ein rundlicher Platz (esabar), um dessen randlich stehende Stecken herum am Abend als Schutz gegen Wind und Tiere (Hühner, Kleinvieh) Halfamatten gespannt werden. Da wird während des Sommers meistens geschlafen.

Die Häuser (tarahamt) sind eingeschossig. Ihre Mauern bestehen aus Lehmziegeln — Lehm ist bei dieser Siedlung vorhanden —; für das Flachdach wurden Palmbalken, Palmwedel und Lehm verwendet. Im einfachsten Fall stellt das Haus nur einen einzigen Raum (6 auf 3 m) dar, an dessen Wänden Spiegel, Kitschbilder und Ledersäcke (arab. tebia, berb. tazufra), in denen Wäsche, Nähzeug usw. aufbewahrt werden, hängen. In ihm finden sich auch importierte eiserne Truhen, Teppiche, Wandbehänge, Kochbrenner, elektrische Lampen und Eßgeschirr und vor allem ein Radioapparat, ferner Kamelsättel (arab. rachla, berb. tarig), Wasserschläuche (gerba) und zusammengerollte Zelte. Hier wird im Winter auf Teppichen, Matten und Kissen geschlafen, und hier lädt der Hausherr gelegentlich Freunde zu einem Glas Tee ein.

Im Sommer zieht man es vor, im Hof, der dem Haus angegliedert ist, zu schlafen. Dort finden sich zwei Veschläge, der eine als Koch-, der andere als Waschstelle. Die wenigen Schafe und Ziegen werden für die Nacht außerhalb des Hofes an der Mauer festgebunden.

Das vornehmere Haus weist außer dem Schlafraum einen Speicher (makhzen), eine ganz einfache Küche, einen Stall und eine Treppe auf, die vom Hof aus zur Hausterrasse emporführt, wo Früchte zum Trocknen ausgebreitet und Brennmaterialien aufbewahrt werden. Vor dem Hause des Scheichs liegt ein kleiner, mauerumzogener Gebetsplatz.

Auch die Häuser der Tuareg tragen als Verzierung geweißte Aufbauten. Das rührt daher, daß sie nicht von diesen, sondern von Ghadamsi erstellt wurden. Für die Tuareg schickt es sich nämlich nicht, sich als Maurer zu betätigen; sie verstehen sich übrigens auch nicht auf dieses Handwerk.

Die in Ghadames niedergelassenen Tuareg, die zum Stamme der Ifoghas Keltenart gehören, sind Halbnomaden. Sind nach einem stärkeren Regenfall die Weideplätze in der Sahara wieder grün geworden, brechen sie mit ihren Kamelherden dorthin auf. Bei Verschlechterung der Weide kehrt der größere Teil wieder nach Ghadames zurück, und nur wenige Männer verbleiben bei den Tieren. Seit dem Niedergang des Karawanenverkehrs hat die Kamelhaltung aber an Bedeutung ungemein viel verloren. Sie steht heute fast nur noch im Dienste der Versorgung der Bevölkerung mit Kamelfleisch, namentlich jener des Djebel Nefusa.

Rund drei Dutzend Tuareg sind im Umkreise von Ghadames als berittene Grenzpolizisten tätig. In der Freizeit hocken sie mit ihren Stammesgenossen, stundenlang nichtstuend, herum, vor allem im Abschnitt des neuen Marktplatzes. Sie sprechen geläufig Arabisch, vereinzelte auch ziemlich gut Französisch oder Italienisch.

Diese Tuareg sind „verzivilisiert“. Nicht nur ihre Wohnweise — vor vielleicht 20 Jahren wohnten sie noch ausschließlich in Zelten<sup>22)</sup> — deutet darauf hin, sondern auch z. B. die Art der Kleidung und Ernährung. Wohl tragen die Männer noch durchweg den blauen, schwarzen oder weißen Schleier (litham), doch nicht mehr während der Dienstleistung als Grenzwächter. Auch in ihrem

<sup>22)</sup> F. Corò berichtet auf S. 799, daß die Tuareg von Ghadames außerstande wären, innerhalb von vier Wänden zu leben. So wohnten sie im Jahre 1924, zur Zeit seines Besuches in dieser Oase, noch ausschließlich in Zelten; er zählte deren 40.

Wohnhaus, selbst in Anwesenheit fremder Besucher, lassen sie das ganze Gesicht frei, ja sogar im maurischen Café, wenn sie rauchen, trinken und Karten spielen. Zwar schwören sie trotzdem, den Brauch des Schleiertragens nie aufgeben zu wollen. Das darf aber, nachdem sie bereits gewisse Einbrüche in diesen Brauch duldeten, füglich bezweifelt werden. Auch tragen sie heute, in Nachahmung der Ghadamsi, den weißen Überwurf (gandura) oder die weiße Hülle (huly).

Auch ihre Eßgewohnheiten haben bereits gewisse Änderungen erfahren. Wohl ernähren sie sich immer noch hauptsächlich von Kamelmilch, Datteln und ganz besonders Targit (zermalmte Datteln in Kamelmilch), doch nicht mehr so ausschließlich wie früher. Heute essen sie schon vielfach Dinge, die sie in den Verkaufsläden erstehen können, wie Teigwaren und Gemüse- und Fruchtkonserven. Von wenigen Ausnahmen abgesehen, trinken sie aber noch keinen Alkohol und auch keinen Dattelwein (lagmi), indessen sehr viel Tee.

Überlieferungsgemäß sollte z. B. das jungverheiratete Ehepaar während der ersten zwei Jahre das Zelt bewohnen, und zwar selbst dann, wenn ihm ein Wohnhaus zur Verfügung steht. Heute lebt es diesem alten Brauch nur noch für wenige Wochen nach.



# Beobachtungen zur Sozialstruktur kurdischer Stämme im östlichen Taurus

Von  
Wolf-Dieter Hütteroth

Mit einer Karte

Die Erforschung der Kulturgeschichte Kurdistans wird durch den Mangel ethnologischer und soziologischer Studien über kleinere Räume und einzelne Stämme erheblich behindert. Detailstudien, wie sie von Barth<sup>1)</sup> vorgenommen wurden, stehen vereinzelt da, so daß z. B. auch die große neue Arbeit von Nikitine<sup>2)</sup> über die Kurden auf sehr heterogenem Material aufbauen und oft verallgemeinern muß.

Der östliche („Kurdische“) Taurus südlich des Van-Sees in Ostanatolien gehört in dieser Hinsicht zu einem der noch unbekanntesten Teile des kurdischen Siedlungsgebietes. Die Routen der Reisenden des frühen 19. Jahrhunderts haben dieses Gebirgsland am östlichen Quellarm des Tigris, des „Centrites“ der Alten und heutigen Bohtan-Dere, meist umgangen: Tavernier<sup>3)</sup>, Shiel<sup>4)</sup>, Moltke<sup>5)</sup>, Wilbraham und Southgate<sup>6)</sup> berührten diesen Raum meist nur am Rande oder umgingen ihn auf den alten Handelsstraßen Djezireh ibn Omar (Cizre)—Siirt—Bitlis—Van—Bashkale—Hakkari; und als Ritter 1840 bis 1844 seine große „Erdkunde von Asien“ schrieb<sup>7)</sup>, ist es nur der kurz vorher erschienenen Arbeit von Shiel<sup>8)</sup> zu danken, daß der Bohtan-Dere überhaupt wieder bekannt wurde. Wenn auch diesen älteren Reisenden eine Reihe recht interessanter Informationen über die Kurdenstämme zu danken sind, so kann doch von eigentlicher ethnologischer Forschung noch keine Rede sein.

Das innere Stromgebiet des Bohtan-Dere, etwa die Gae zwischen dem Paß von Bitlis und dem großen Zap, also Hizan, Pervari, Müküs, Catak, Narli, Kasrik, Norduz und Beytüshebp waren noch weitgehend unbekannt.

Hier liefern erst die Reisen von Layard 1849<sup>9)</sup>, Taylor 1861 bis 1863<sup>10)</sup>, Wünsch 1883<sup>11)</sup> und vor allem Maunsell 1890<sup>12)</sup> und Lehmann-Haupt 1898 bis 1899<sup>13)</sup> wertvollere Aufschlüsse. Hartmann<sup>14)</sup> widmete dem Bohtan-Gebiet eine historisch-topographische Studie, in der klassische und mittelalterliche Quellen ausgewertet werden. Über die Stammesgliederung der Kurden gibt erstmals Sykes<sup>15)</sup> 1908 eine etwas ausführlichere Übersicht, die jedoch gerade für dieses Gebiet noch recht unvollständig ist. Die ersten Beobachtungen über den Zustand nach dem ersten Weltkrieg konnte Frödin<sup>16)</sup> 1937 und 1939 anstellen.

<sup>1)</sup> F. Barth, *Principles of Social Organisation in Southern Kurdistan*. Univ. Etnogr. Museum Bull. No. 7, Oslo 1953.

<sup>2)</sup> B. Nikitine, *Les Kurdes*. Paris 1956.

<sup>3)</sup> J. B. Tavernier, *Beschreibung der sechs Reisen . . .* Genf 1681.

<sup>4)</sup> J. Shiel, *Notes on a Journey through Kurdistan . . .* Journ. Roy. Geogr. Soc. Lond. 1838.

<sup>5)</sup> v. Moltke, *Briefe über Zustände und Begebenheiten in der Türkei*, Berl. 1876.

<sup>6)</sup> H. Southgate, *Narrative of a Tour through Armenia, Kurdistan, Persia and Mesopotamia*, Lond. 1840.

<sup>7)</sup> C. Ritter, *Die Erdkunde von Asien*, Bd. IX—XI, Berl. 1840—44.

<sup>8)</sup> op. cit.

<sup>9)</sup> A. H. Layard, *Niniveh und Babylon*. Leipzig 1856.

<sup>10)</sup> J. G. Taylor, *Travels in Kurdistan*. Journ. Roy. Geogr. Soc., Lond. 1865.

<sup>11)</sup> J. Wünsch, *Das Quellgebiet des östlichen Tigrisarmes*. Pet. Geogr. Mitt. 1889.

<sup>12)</sup> F. R. Maunsell, *Kurdistan*. Geogr. Journ. 1901.

<sup>13)</sup> C. F. Lehmann-Haupt, *Armenien einst und jetzt*. Berl. u. Leipz. 1910—31.

<sup>14)</sup> M. Hartmann, *Bohtan — eine topographisch-historische Studie*. Mitt. Vorderas. Ges. 1896 u. 97.

<sup>15)</sup> P. M. Sykes, *The Kurdish Tribes of the Ottoman Empire*. Journ. Roy. Anthropol. Inst. 1908.

<sup>16)</sup> J. Frödin, *Neuere kulturgeogr. Wandlungen in der östlichen Türkei*. Z. Ges. Erdk. Berlin 1944.

Gegenstand spezieller ethnologischer Untersuchung ist dieser Teil Kurdistans noch nicht geworden, und so sind zwangsläufig die Angaben zusammenfassender Werke, etwa die einschlägigen Artikel in der Enzyklopädie des Islâm<sup>17)</sup> oder auch die genannte Arbeit von Nikitine für die Gaue um den östlichen Tigrisarm, recht unvollständig. Erst in neuerer Zeit bahnt sich dank der leichteren Zugänglichkeit eine intensivere Forschung an. So hat der Verfasser das Gebiet um Pervari, Catak, Narli und Kasrik zu wirtschaftsgeographischen Studien im Jahr 1957 bereist<sup>18)</sup>, und W. Rudolph und andere Berliner Ethnologen führten 1958 auf der Route Siirt—Shirnak—Bashkale—Hakkari eine Exkursion durch. Von dieser Seite sind wohl noch weitere Studien zu erwarten<sup>19)</sup>.

Der Verfasser wurde auf seiner Reise, die vorwiegend der Erforschung des raumbezogenen „Funktionierens“ des Nomadismus galt, von dieser Seite her gezwungen, sich mit ethnosozialen Fragen, mit der Gliederung der Stämme und ihrem Verhältnis zueinander, zu befassen. Das Ergebnis dieser Beobachtungen wird hiermit als Beitrag zu der noch recht lückenhaften Kenntnis der ethnischen und sozialen Verhältnisse im östlichen Taurus dargestellt.

Den größten Teil des Untersuchungsgebietes, am Oberlauf des Bohtan-Dere beiderseits der nach ihnen benannten Ertushi-Berge, wohnt eine Stammesgruppe, die sich selbst mit dem Sammelnamen *Ertushi*<sup>20)</sup> bezeichnet. Über die Entstehung dieser Föderation ist noch so gut wie nichts bekannt. Zu dieser Gruppe gehören: 1. *Giravi*<sup>21)</sup>, die vornehmste Gruppe der Ertushi. Sie wohnen nirgends geschlossen, sondern stellen in vielen Dörfern der Kreise Gürpınar und Catak die reicheren Familien, meist die Agha-Familien. Ihr berühmtester Agha ist Ebubekr Ertash im Dorf Mervane, Kreis Gürpınar. Er gilt sowohl als Agha aller Giravi, als auch als der „eigentliche“ Agha sämtlicher Ertushi-Stämme, eine Autorität, die allerdings von den folgenden Stämmen vielfach bestritten wird.

2. *Alan*<sup>22)</sup>, ebenfalls ein als besonders vornehm geltender Stamm. Sie wohnen im Gebiet des Oberlaufs des Sineber-Dere und jenseits der Ertushi-Berge im südlichen Kreis Gürpınar. Hier stellen sie nicht nur die Agha-Familien, wie die Giravi, sondern auch den Großteil der bäuerlichen Bevölkerung, vor allen Dingen die reicheren Familien. Innerhalb der Ertushi-Gruppe bilden sie angeblich ein gewisses Gegengewicht gegenüber den Giravi, worauf das beruht, ist jedoch unklar.

3. *Halelan*, 4. *Havushdan*<sup>23)</sup>, 5. *Ezdinan*<sup>24)</sup>: Alle drei Stämme wohnen im Amtsbezirk Narli im südlichen Kreis Catak, wo sie in den Dörfern den größten Teil der Bauernfamilien stellen. Es soll vorkommen, daß die Agha-Familien gelegentlich den Alan entstammen, was jedoch andererseits bestritten wird. P. M. Sykes hält die Ezdinan für Yeziden, heute sind sie strenge Moslems und lehnen jede diesbezügliche Tradition entschieden ab.

6. *Shidan*<sup>25)</sup>, 7. *Mehmet Piran*, 8. *Çavdan*<sup>26)</sup>: Alle drei Stämme bewohnen heute den südlichen Kreis Gürpınar, die Mehmet Piran das Gebiet um Kasrik. Die Tatsache, daß „Mehmet Piran“, ein Personennamen, als Stammesname erscheint, dürfte darauf zurückzuführen sein, daß von ihrem Agha ein Teil dieser Informationen stammt. Die Tendenz der Aghas von Stammes-

<sup>17)</sup> Minorsky, Art. Kurden, Kurdistan, Van, Shekak; Streck, Art. Bohtan.

<sup>18)</sup> W. D. Hütteroth, Bergnomaden und Yaylabauern im mittleren kurdischen Taurus. Marbg. Geogr. Schr. H. 11, Marbg. 1959.

<sup>19)</sup> W. Rudolph, Einige hypothetische Ausführungen zur Kultur der Kurden, Sociologus 1959.

<sup>20)</sup> namentl. erwähnt bei Ainsworth, S. 291; Lehmann-Haupt, S. 70; Maunsell S. 123; Sykes unter Nr. A 76.

<sup>21)</sup> Lehmann-Haupt S. 70.

<sup>22)</sup> Maunsell S. 126; Sykes Nr. A 76 E.

<sup>23)</sup> Sykes Nr. A 76 K.

<sup>24)</sup> bei Maunsell S. 126 erwähnt als Landschaftsname; Sykes Nr. A 76 A.

<sup>25)</sup> Sykes Nr. A 76 H.

<sup>26)</sup> Sykes Nr. A 76 N.



teilen, ihre Gruppe ganzen anderen Stämmen als gleichwertig zur Seite zu stellen, konnte sehr oft beobachtet werden.

9. *M a m h o r a n*<sup>27)</sup>: Im südlichen Kreis Gürpınar und nordöstlichen Kreis Beytüşhebab.

10. *J i v i k a n*<sup>28)</sup> (= *Jiriki*): Im westlichen Kreis Beytüşhebab.

11. *S h e r e f h a n*<sup>29)</sup> und 12. *M e r z i k a n*<sup>30)</sup>: Beide im Kreis Bashkale, nicht näher lokalisiert.

Neben oder vielmehr unter diesen Stämmen leben im ganzen Ertushi-Gebiet eine große Anzahl von stammesmäßig nicht organisierten Kurden, die einfach nach der Sprache als „Kermanci“ bezeichnet werden. Ihr Anteil ist sehr schwer abzuschätzen, beträgt aber gegendweise mehr als die Hälfte. Über ihr Verhältnis zu den Stämmen wird noch zu sprechen sein.

Das Gebiet von Pervari (Hoshair) und Müküs, am mittleren Bohtan-Dere, wird im wesentlichen von zwei Stämmen beherrscht: 13. *A d i a n* und 14. *S h a k e r i a n* oder *Sheker* (beide bei P. M. Sykes noch nicht bekannt). Die Adian und Sheker wohnen nebeneinander in fast allen Dörfern des Kreises Pervari, wobei ihr Anteil von Dorf zu Dorf wechselt. Die jeweils stärkere Gruppe bzw. deren Agha-Familie stellt den „Muhtar“, den Bürgermeister. Die Adian haben einen gemeinsamen Agha, z. Z. Emin Agha in Pervari, von den Shakerian wurde mir kein Agha bekannt, der eine zentrale Autorität beansprucht.

In den östlichen Nebentälern des Müküs-Gebietes wohnen in einigen Dörfern die 15. *H a m n i* und 16. *E s h a d i*, die ebenfalls mehrere Dörfer gemeinsam bewohnen; daneben noch in einigen Dörfern die 17. *A m o*. Das Gebiet dieser drei kleinen Stämme wird allerdings von den Adian ebenfalls als zu ihnen gehörig betrachtet. De facto spielt die Stammeszugehörigkeit bei diesen drei kleinen Stämmen eine sehr geringe Rolle.

Eine Reihe weiterer Bauernstämme siedelt um und zwischen den großen Gruppen der Ertushi einerseits und der Adian/Sheker andererseits. Dazu gehören 18. die *G a r i s a n* am Unterlauf des Bohtan-Dere; 19. *J i l i a*, im mittleren Teil des Kreises Erüh; 20. *G o y a n* im westlichen Kreis Beytüşhebab, zum Teil im östlichen Kreis Shirnak. Sie sind untergliedert in die fünf Gruppen Hilal, Ripin, Mentkan, Kilaban und Rebenkan, deren genaue Lokalisierung nicht bekannt ist.

21. *K a s h u r i* im Süden des Kreises Beytüşhebab, nahe der irakischen Grenze; 22. *P i n y a n i s* im südlichen Kreis Bashkale; 23. *S h e m s i k a n*<sup>31)</sup> und 24. *M e h e m d i*, beide im Gebiet von Hoshab. 25. *O s m a n B e g i* um Gürpınar am Unterlauf des Hoshab-Suyu. 26. *E d m a n e k* in der Van-Ova, vor allem nordöstlich Van. Sie sprechen Kurdisch, haben aber angeblich eine türkische Abstammungstradition. 27. *S h e v i a n* zwischen Ercish und Van. 28. *M i r a n*<sup>32)</sup>, 29. *T a k u r i*<sup>33)</sup>, 30. *H a i d e r i*, letztere drei Stämme im Kreis Ozalp östlich Van. 31. *G ü r e s i n* (= „Chorassan“) angeblich türkischsprachig, 32. *B ü r ü k ü* bei Gürpınar, angeblich auch bei Hoshab und nordwestlich Van. Die Bürükü sind Rückwanderer aus Kaukasien, die sich nach dem 1. Weltkrieg auf frei gewordenem Armenierland angesiedelt haben. Ihre Tracht weicht von der der einheimischen Kurden, bei denen sie als Fremdlinge und Räuber gelten, nicht unerheblich ab.

<sup>27)</sup> Sykes Nr. A 76 J; Maunsell S. 133.

<sup>28)</sup> Sykes Nr. A 76 G; Maunsell S. 133.

<sup>29)</sup> Sykes Nr. A 76 L.

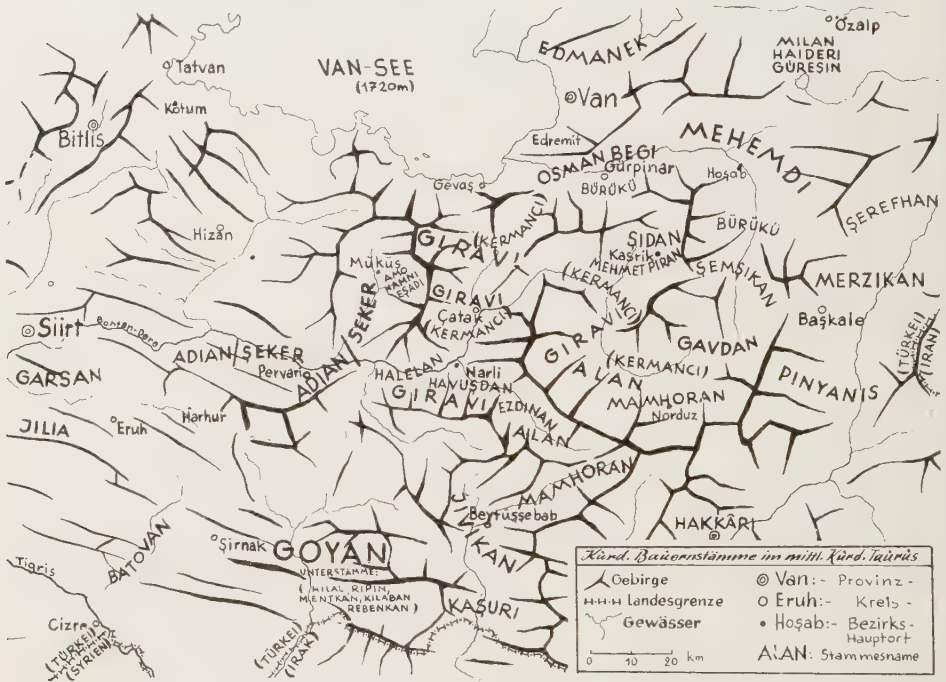
<sup>30)</sup> Sykes Nr. A 76 B; Minorsky erwähnt die Merzikian als Zweig der Shekak, nicht der Ertushi (Encyklop. Islam, Art. „Shekak“ S. 311).

<sup>31)</sup> Sykes A 75.

<sup>32)</sup> Wohl ein Zweig des großen, ehemals als nomadisch erwähnten Stammes, so bei Maunsell S. 128, Layard S. 319, Sykes Nr. A 50; Minorsky erwähnt hier „Milan“ als Zweig der Shekak (Encykl. Islam, Art. „Shekak“ S. 311).

<sup>33)</sup> Sykes Nr. A 65; von Minorsky als Zweig der Shekak bez.

Allsommerlich erscheinen im Untersuchungsgebiet eine größere Zahl von Nomadenstämmen, für die sich naturgemäß „Wohnsitze“ nicht angeben lassen. Dennoch sind die Weidegebiete und Wanderwege der einzelnen Stämme erheblich fester umgrenzt, als man gemeinhin anzunehmen geneigt ist. Nur sind die diesbezüglichen wirtschaftsgeographischen Verhältnisse nur zum Teil beschrieben worden, da der Wirtschafts- und Lebensraum einer nomadischen Gruppe verständlicherweise erheblich schwieriger zu erfassen ist, als etwa bäuerliche Gemarkungen. Im einzelnen sind diese Verhältnisse für das Untersuchungsgebiet anderenorts dargestellt worden<sup>34)</sup> und interessieren hier nicht näher. Im Prinzip hat jeder Unterstamm (Kabile) feste, ihm zustehende Weidegebiete in der Nachbarschaft der anderen Kabile seines Stammes (Ashiret), auf denen er in einer geschlossenen Zeltgruppe, gelegentlich auch in zwei oder drei Zeltgruppen von ca. 30–100 Einzelfamilien, zeltet. Diese



Weidegebiete liegen im Sommer in den höchsten Teilen des Gebirges; darüber hinaus hat jeder Stamm und Unterstamm häufig bestimmte Frühjahrs- und Herbstweiden im Vorgebirge sowie traditionelle Dorfgemarkungen im Gebirgsvorland, auf denen er, in Familiengruppen aufgelöst, gegen Weidepachtgeld überwintert.

Das Untersuchungsgebiet wird von folgenden Stämmen aufgesucht: 33. Garsan<sup>35)</sup> mit 3 Kabile: Shahine-Amo, Habesh, Soran. 34. Batovan, mit den Unterstämmen Mehmet Fendi, Muhtar Sabri, Muhtar Hüssam, Aliyi Bosyan, Aliyi Hacıan und Mehmet Degil. Von diesen sechs Unterstämmen sind einige in mehrere Zeltgruppen aufgelöst, so daß sich insgesamt 16 Zeltgruppen ergeben. 35. Davudian<sup>36)</sup>; 36. Düdüran<sup>37)</sup>; 37. Tayan<sup>38)</sup>

<sup>34)</sup> W.-D. Hütteroth, Bergnomaden und Yaylabauern im mittl. Kurdischen Taurus, Marburger Geogr. Schr. H. 11, 1959.

<sup>35)</sup> Frödin S. 15.

<sup>36)</sup> Frödin S. 17 (Dau-dan).

<sup>37)</sup> Frödin S. 17 (Dü-dere).

<sup>38)</sup> Sykes Nr. A 64 (Tayan); Frödin S. 17 (Taya-Ferhan).

mit den Untergruppen Tayan-e-Reshit und Tayan-e-Kerevan, beide Kabile ebenfalls in mehrere Zeltgruppen aufgelöst. 38. Armeni-Varto, ein christlicher Nomadenstamm römisch-unierter Konfession, aber kurdischer Sprache. 39. Mosareschan<sup>39)</sup>, 40. Zivikan mit den Kabile Kitai und Ispirti<sup>40)</sup>; 41. Kekan<sup>41)</sup> mit den Kabile Boti, Halil, Guri, Fakar Ömer, Ali Araba, Fendi Kacbash, Ahmet-e-Kerevan und Kekan-e-Shemsa. Von dem vielfach bekannten Stamm der 42. Herki<sup>42)</sup>, deren größter Teil durch die Grenzziehung die Verbindung zu den Bergweiden verlor, wandert noch ein nomadisches Kabile allsommerlich aus dem Cizre-Gebiet auf die Yaylas westlich Beytüşebap.

## II.

Man sollte bei der Zuordnung der Stämme zu verschiedenen Wirtschaftsformen die Trennung in „Halbnomaden“ (im Untersuchungsgebiet speziell besser als „Yaylabauern“ wegen der starken Betonung der bäuerlichen Komponente zu bezeichnen) und andererseits in reine Nomaden beibehalten, obwohl in der Literatur gelegentlich der Versuch zu einer weitergehenden Klassifizierung gemacht worden ist<sup>43)</sup>. Gewichtige Gründe sprechen dafür: Einmal ist der Gegensatz Göcebe — Köylü (türk. = Nomade — Dörfler) bei den Kurden bewußt und stark ausgeprägt, und zwar mehr im Sinne eines Berufes, eines Handwerkes, das man vertauschen kann, als in der Art einer unabänderlichen Lebensform. Dieser Gegensatz äußert sich ständig in gegenseitiger Verachtung beider Seiten. Zweitens weisen aber die als nomadisch bezeichneten Stämme heute noch alle Merkmale reinen Bergnomadentums auf: ganzjähriges Leben unter Zelten; periodisches Wandern zwischen Gebirge und Vorland im Verband des Stammes oder Unterstammes; Vieh ist der einzige Besitz, von ganz vereinzeltem Landbesitz reicherer Agha-Familien abgesehen. Demgegenüber haben sämtliche „Halbnomaden“ feste Dörfer; die sommerlichen Wanderungen bewegen sich in der Regel nicht über die Gemarkungsgrenze hinaus (Yayla-Entfernungen ca. 5—20 km); der Yayla-Aufenthalt richtet sich zeitlich nach den Erfordernissen der Feldarbeit, die damit eindeutig das Primat hat.  $\frac{2}{3}$  bis  $\frac{3}{4}$  der Bruttoeinnahmen entstammen dem Ackerbau. In Übereinstimmung mit dem allgemeinen wissenschaftlichen Sprachgebrauch ist diese Wirtschaftsweise als semi-nomadisch zu bezeichnen.

Die gezüchteten Vieharten sind kein Unterscheidungskriterium, der Anteil von Ziegen und Schafen ist bei Bauern und Nomaden ungefähr gleich, auch Rinder besitzen die Nomaden in erheblicher Zahl, da pro Zelt mindestens 2 bis 3 Tragtiere auf der Wanderung gebraucht werden. An den Lagerplätzen der Nomaden werden allabendlich nicht selten 100 bis 200 Stück Rindvieh zusammengetrieben. Sogar vereinzelte Wasserbüffel habe ich gelegentlich bis in 3000 m Höhe angetroffen. Lediglich Hühner nehmen nur die Bauern auf die Yayla mit. Das Kamel, dessen Besitz im Kilikischen Taurus oft die nomadischen Yürüken von den türkischen Bauern unterscheidet, fehlt hier völlig.

Die Untergliederung der bäuerlichen Komponente, wie sie z. B. kürzlich von W. Rudolph gemacht wird, in solche, die „hauptsächlich Ackerbau treiben“ und solche, die „mehr in subsidiärer Form Ackerbau treiben“<sup>44)</sup> ist bereits 1938 von Bobek<sup>44a)</sup> angedeutet worden. Er unterschied damals zwischen vorwiegend auf Trockenfeldbau eingestellten Bauern des Hochlandes mit bedeutender Viehzucht einerseits und andererseits den vorwiegend auf Bewässerungsfeldbau und Baumkultur eingestellten Bauern des Gebirges selbst. Diese Un-

<sup>39)</sup> Frödin S. 17.

<sup>40)</sup> Sykes A. 49 (Ispirti) als selbst. Stamm erw.

<sup>41)</sup> Sykes Nr. A 60; Frödin S. 17.

<sup>42)</sup> ursprgl. weit verstreut, vgl. Sykes Nr. A 32.

<sup>43)</sup> Bobek, Forschungen im zentralkurdischen Hochgebirge, Peterm. Geogr. Mitt. 1938, S. 224.

<sup>44)</sup> W. Rudolph, Einige hypothetische Ausführungen zur Kultur der Kurden. Sociologus 1959, S. 153;

<sup>44a)</sup> Bobek, op. cit., S. 224.



tergliederung beruhte auf der Feststellung der regional sehr streng landschaftsgebundenen Produktionsmöglichkeiten. Die Beobachtung von Bobek wird im einzelnen noch stark erweitert und ergänzt werden können, denn auch innerhalb des Gebirges gibt es zahlreiche Talgaue, bei denen der Anteil des unbewässerten Landes nicht unerheblich ist, wie z. B. im Pervari-Gebiet oder am Desto-Dere, auch im Nordus-Gebiet nördlich der Ertushi-Berge. Erst recht gilt das für die südliche Außenzone des Taurus mit ihren breiten Synklinaltälern und sanften Rücken, wo — wie etwa im Gebiet um Siirt — ausgedehnter Regenfeldbau möglich ist. Ich fand in der Zentralzone des Gebirges überhaupt nur ein Dorf (Sampas, Krs. Pervari), das wegen seiner Schluchtlage ausschließlich auf Bewässerungsfeldbau angewiesen war. Aber selbst dieses Dorf besaß Yaylas, wie alle benachbarten auch, und ein großer Teil der Bevölkerung befand sich dort im Sommer. Nur zu dringenden Feldarbeiten und zur regelmäßig notwendigen Bewässerung kommt ein Teil der Männer von der Yayla alle paar Tage ins Dorf zurück.

Die von Rudolph und anderen beobachteten Unterschiede in der Verteilung des wirtschaftlichen Schwergewichtes auf die Komponenten Regenfeldbau, Bewässerungsfeldbau und Viehwirtschaft dürften daher wohl, was den Landbau betrifft, zwangloser aus den lokal und regional stark differenzierten orographischen und hydrographischen Voraussetzungen des Ackerbaus zu erklären sein. Die unterschiedlichen Anteile der viehzüchterischen Komponente an der kurdischen Dorfwirtschaft werden davon in nicht so starkem Maße betroffen. Hier dürfte zutreffen, was mir in mehreren Dörfern westlich Catak und ebenso im Narli-Gebiet berichtet wurde, daß nämlich der Viehreichtum der Dörfer, basierend auf dem mehr oder weniger großen Besitz an Yayla-Land, auf die Machtverhältnisse der einzelnen Stämme zurückzuführen ist. Viele Yaylas haben häufig den Besitzer resp. Nutzer gewechselt, noch heute ist dieser mehr oder weniger illegale Besitzerwechsel ein Anlaß ständiger, oft blutiger Zwischenfälle. Die letzten mir bekannt gewordenen „Stammeskriege“ gingen 1954 zwischen Garisan- und Düdüran-Nomaden um Weiden am Herakol-Dagh und 1957 zwischen Kekan und bäuerlichen Jivikan um Weiden am Mamemusa-Dagh. Mit einer Art von Gesetzmäßigkeit wird dabei der jeweils unterlegene einzelne oder Stamm in stärkerem Maße auf den Landbau verwiesen. Das gilt sowohl innerhalb des Dorfes in soziologischer Differenzierung als auch unter den Dörfern bzw. stammesmäßig verbundenen Dörfergruppen. Wer unterliegt oder verarmt, verliert als erstes Vieh und Yaylarechte. Auf anderer machtpolitischer Basis vollzieht sich heute der gleiche Prozeß gegenüber den Nomaden; immer mehr bisherige Nomadenyaylas gehen mehr oder weniger legal in den Besitz von Bauerndörfern resp. Stämmen über, wobei die Macht heute weniger durch die Bauernstämme selbst, als durch die türkische Verwaltung repräsentiert wird, die den Bauern den Rücken stärkt<sup>45)</sup>. Das Ergebnis ist, daß die meisten Nomadenstämme den Wunsch haben, sich anzusiedeln, sobald ihnen Land zur Verfügung gestellt wird, und bei der Verwaltung entsprechende Schritte unternehmen. Allerdings wollen sie unter allen Umständen ihre Yaylas behalten.

### III.

Im Gegensatz zu den recht klar überschaubaren wirtschaftlichen Gruppierungen sind die sozialen Verhältnisse der einzelnen Gruppen zueinander außerordentlich kompliziert und regional stark differenziert. In der Zeit vor dem ersten Weltkrieg war das Bild noch erheblich bunter infolge der Durchsetzung des Gebietes mit ethnischen und religiösen Minoritäten.

<sup>45)</sup> Das entscheidende Moment ist dabei, daß den Gemeinden mit der territorialen Zuordnung der Nomadenyaylas das Hoheitsrecht darüber übertragen wird. Die Bauern ziehen daraus die privatrechtliche Konsequenz, daß die Yayla damit in ihr Gemeineigentum überginge.

Es ist bisher noch nicht der Versuch unternommen worden, die Stellung der verschiedenen ethnischen Gruppen zueinander systematisch zu entwirren, alle diesbezüglichen Berichte der Reisenden des 19. Jahrhunderts haben nur mehr oder weniger lokal begrenzte Aussagekraft und stellen darüber hinaus nur ein für die jeweilige Zeit gültiges Zeugnis dar. Nur eine gründliche lokal-historische Forschung kann Klarheit in die wirklichen sozialen Verhältnisse dieses so vielschichtigen Raumes bringen. Noch leben eine Reihe derjenigen, die die Zustände vor dem 1. Weltkrieg miterlebt haben, und mangels schriftlicher Quellen zur Lokalgeschichte muß sich die Rekonstruktion der sozialen Verhältnisse auf ihre Aussagen stützen. Der folgenden Darstellung haften daher alle Mängel an, die sich aus der fast ausschließlichen Verwendung mündlicher Angaben als Quellen ergeben. Immerhin bietet die Aufgeschlossenheit der Kurden gegenüber historischen Fragen, die Tatsache, daß meist mehrere Personen gleichzeitig Auskünfte erteilten und einander ergänzten, sowie die Menge der befragten Personen eine gewisse Gewähr für die Wahrscheinlichkeit der Angaben.

1. Gegendweise gibt es nahezu homogene Stämme, d. h. der Großteil der kurdischen Bevölkerung gehört einheitlichen, tatsächlich oder fiktiv patrilinealen Gruppen an. So gut wie alle, einschließlich der Agha-Familie, sind gleichermaßen Bauern, wenn auch natürlich erhebliche Reichtumsunterschiede auftreten. Die Zugehörigkeit zu diesem Stamm wird besonders im Gegensatz zu Nachbarstämmen betont und erfüllt die Angehörigen mit einem gewissen Stolz, sie sind „Ashir“, Stammesleute, im Gegensatz zu den noch zu besprechenden stammeslosen Kermanci. Das scheint besonders im Gebiet des Desto-Dere bei den Halelan, Izdinan, Havushdan und Alan der Fall zu sein, am ausgeprägtesten bei allen nomadischen Stämmen.

F. Barth, dem wir die bisher ausführlichste ethnosozilogische Studie über einen Teil der Kurden verdanken<sup>46)</sup>, fand die Stämme im Suleimani-Gebiet (Irak) als relativ streng endogame Patrilineen organisiert, mit einer Tendenz zur Aufsplitterung in „Segment lineage Groups“. Vieles deutet darauf hin, daß das im Prinzip hier, vor allem bei den Ertushi-Stämmen, ähnlich zu sein scheint, zumindest, was den Kern des Stammes betrifft. Jedoch fehlt es auch nicht an Hinweisen, daß innerhalb der heute einheitlich scheinenden Stämme, die durch die Persönlichkeit ihres Agha sowie lokal-ökonomisch zusammengehalten werden, Einzelpersonen oder ganze Familien anderer Herkunft existieren, die, sobald sie zu einigem wirtschaftlichen Wohlstand gelangt sind, durchaus als gleichberechtigt und „dazugehörig“ gelten. Eine Zeitlang macht man noch einen Unterschied in „echte“ und „unechte“ Halelan, Izdinan usw., aber die wechselvolle Lokalgeschichte scheint die Unterschiede recht bald zu verwischen. Die Endogamie innerhalb des Stammes scheint hier ebenfalls nicht so streng ausgebildet zu sein wie in Barths Untersuchungsgebiet. Heiraten, nicht nur zwischen verschiedenen Kabile oder Dorfgruppen eines Ashiret, sondern auch zwischen Angehörigen verschiedener Ashiret, sind (nach Angaben von Batovan und Tayan-Nomaden) nicht allzu selten. Auch Armenierinnen wurden früher gelegentlich von Kurden geheiratet, und die sprichwörtliche Schönheit der Armenier-Mädchen wird noch heute vielfach gerühmt.

2. Unter diesen mehr oder weniger gleichgeordneten Ertushi-Stämmen gibt es zwei von besonderer Bedeutung, die Giravi und die Alan. Vor allem die Giravi gelten als eine Art „Adels-Stamm“, der in mehreren anderen Ertushi-Stämmen die Agha-Familien stellt. (Angeblich werden die Giravi als Agha vorwiegend „gewählt“). Als geschlossene Bauerngruppe siedeln die Giravi nirgends, im Gegensatz zu den Alan. Ob die Giravi wirklich den Cha-

<sup>46)</sup> F. Barth, op. cit.

rakter eines „Stammes“ im Sinne einer Patriline haben, ist nicht klar. Nach der politischen Bedeutung, die sie vor dem 1. Weltkrieg und noch während des Armenierkrieges hatten<sup>47)</sup>, ist nicht auszuschließen, daß sie auf eine Art „Leibgarde“ der einflußreichsten Aghas der Ertushi zurückgehen, die in der Burg von Kasrik, auch in Norduz, Mervanen und anderenorts residierten. Ein Nachkomme dieser Agha-Familie, Ebubekr Ertash, lebt heute noch in Mervanen und gilt unter den Ertushi teilweise als der nach wie vor mächtigste Mann in den Kreisen Catak und Gürpinar.

Worauf die Bedeutung der Alan beruht, konnte nicht näher ermittelt werden, möglicherweise nur auf ihrer relativ großen Zahl. Über Alan-Agha-Familien in Nicht-Alan-Dörfern widersprechen sich die Angaben.

3. Im gleichen Gebiet der Ertushi-Stämme lebt eine große Zahl von Kurden, die nicht einem Stamm angehören und auf die die „Ashir“, die Stammesangehörigen, mit einer gewissen Verachtung herabsehen. Sie werden einfach „Kermanci“ genannt und stellen einen großen Teil der Bauern. Mit der Zeit scheint sich eine gewisse Assimilation anzubahnen, dergestalt, daß sich die Kermanci „ihrem“ Stamm zugehörig fühlen und sich selbst mit dem Stammesnamen bezeichnen. Allerdings wird diese Entwicklung durch die zunehmende moderne türkische Erschließung gebremst. Prestige-Gewinn aus der Stammeszugehörigkeit verliert an Reiz, und dadurch verwischen sich die Unterschiede ohnehin. Die Kermanci als bäuerliche Unterschicht finden sich vor allem im Gebiet um Catak, ferner zum Teil im Kasrik- und Norduz-Gebiet. Im Catak-Gebiet werden sie überlagert von einer relativ dünnen Schicht von Giravi, im Norduz-Gebiet und um Kasrik scheint ihr Anteil erheblich geringer zu sein. Die dort ansässigen verschiedenen Ertushi-Stämme stellen selbst einen erheblichen Teil der Bauern.

4. Das Gebiet um Pervari und Müküs wird beherrscht von einer Art „Zwei-Parteien-System“ zweier Stämme, der Adian und der Sheker oder Shakerian. Beide Stämme sind in fast allen Dörfern vertreten. Die Partei mit dem jeweiligen Übergewicht stellt heute häufig den Muhtar, den Bürgermeister. Nach lokaler Tradition besteht der Gegensatz dieser beiden Stämme schon „seit Menschengedenken“ und fordert infolge ständiger kleinerer Zwistigkeiten, Blutrache u. ä. zahllose Todesopfer, auch heute noch. Die Zugehörigkeit zu der einen oder anderen der beiden Gruppen ist nicht unveränderlich. Vor wenigen Jahren trat ein Teil der Sheker von Pervari zu den Adian über, und individuelle Übertritte von Einzelfamilien sind öfter die Folge von Streitigkeiten oder von lokalen Machtverhältnissen. Die Adian haben zur Zeit gegenüber den Sheker ein gewisses Übergewicht in den meisten Dörfern und ein stärkeres Zusammengehörigkeitsgefühl, basierend auf der Person ihres Agha (Emin Agha in Hoshair, heute offiziell Pervari). Jedoch scheint diese Tatsache zum großen Teil darauf zu beruhen, daß Emin Aghas Vater, der eine bemerkenswerte Führerpersönlichkeit gewesen zu sein scheint, in den zwanziger Jahren mit den Adian einen größeren Aufstand inszenierte. Diese Tatsache verbindet die Adian, allerdings abnehmend mit räumlicher Entfernung von ihrem Zentrum Pervari. In den entfernteren Teilen des von den Adian beanspruchten Gebietes (praktisch der ganze Kreis Pervari) verliert diese wohl junge Tradition an Bedeutung. So gibt es im östlichen Teil des Müküs-Gebietes die drei kleinen Stämme der Amo, Hamni und Eshadi, die keinen Agha haben, ihren jeweiligen Stammesnamen als eine relativ bedeutungslose Tradition empfinden und eine Beziehung zu den Adian abstreiten. Sie bezeichnen sich bisweilen selbst auch als „Kermanci“. Wahrscheinlich sind solche kleineren Stämme mit schwindendem oder von der Adian-Tradition überlagertem Stammesbewußtsein noch weiter verbreitet, auch im Pervari-

<sup>47)</sup> vgl. hierzu Lehmann-Haupt, Bd. II, S. 70.



Gebiet selbst, und erst in jüngerer Zeit von einer Führerpersönlichkeit zu dem „Zweckverband“ Adian zusammengeschweißt worden. Dafür spricht, daß der Name der Adian P. M. Sykes in seiner sonst recht ausführlichen Liste kurdischer Stämme noch nicht bekannt wurde, um die Jahrhundertwende also wohl von geringerer Bedeutung war. Taylor<sup>48)</sup> fand diesen Stamm jedoch 1861—63 bereits im Pervari-Gebiet. Er berichtet auch aus jener Zeit von Parteien, ohne allerdings den Namen einer Gegenpartei zu nennen. Die heutige „Gegenpartei“ der Sheker hat keine gemeinsame Agha-Familie. In einzelnen Dörfern mit einem größeren Anteil von Sheker-Familien sitzen lokale Aghas, denen sich auch die Sheker-Familien benachbarter, von den Adian beherrschter Dörfer zugehörig fühlen. Die Tatsache, daß unter diesen Umständen überhaupt der gemeinsame Name „Sheker“ existiert, und zwar in einem allem Anschein nach recht ausgedehnten Gebiet, ist noch nicht geklärt. Die Vermutung liegt nahe, daß es sich hierbei um eine „Parteibezeichnung“ handelt, die auf diejenigen Teile der Bevölkerung des Pervari-Gebietes angewendet wurde, die die Revolution der Adian nicht mitmachten. Nach Angaben eines Agha der Sheker (in Artevin, Kreis Pervari) haben die Sheker in allen Kriegen und Aufständen auf seiten der türkischen Streitkräfte gekämpft. Auch die Angabe von Bauern aus Uzüm, Kr. Pervari (vorwiegend Sheker), daß man „vor ca. 40 Jahren (nach dem Auszug der Armenier) aus verschiedenen entfernteren Dörfern herkam, um dieses Dorf wieder zu besiedeln“, spricht gegen eine gemeinsame ältere Stammestradition der Sheker.

Welche Konsequenzen derartige Parteibildung auch heute noch haben kann, zeigt das Beispiel des Dorfes Saruh, Kr. Pervari, wo es im Jahre 1954 auf Grund innerer Streitigkeiten zum Auszug eines Teiles der Einwohner kam, die 3 km entfernt auf einer Wüstung ein neues Dorf gründeten.

5. Am relativ übersichtlichsten ist die Organisation der sozialen Verhältnisse bei den nomadischen Stämmen. In allen Fällen ist eine doppelte Zugehörigkeit üblich: einmal zu dem eigentlichen Stamm, dem „Ashiret“, dessen Name relativ wenig veränderlich ist und der wohl im Sinne von F. Barth eine faktische oder fiktive Patriline darstellt. Diese Stämme sind meist mehrere hundert bis einige tausend Personen stark und aufgespalten in Unterstämme. Praktisch bedeutungsvoller ist die Zugehörigkeit zu einem der Unterstämme, „Kabile“<sup>49)</sup>, die sehr häufig die eigentlichen Zeltgruppen und damit die ökonomische Einheit (30 bis 100 Zelte) bilden. Die Namen der Kabile wechseln häufig nach dem Namen ihres jeweiligen Agha oder nach einem berühmten früheren Agha, der noch in frischer Erinnerung ist. Gelegentlich sind auch diese Kabile noch in Untergruppen aufgespalten, die dann die Zelteinheit bilden und sich früher oder später als selbständige Kabile bezeichnen. Der Anlaß zu diesen Spaltungen ist teils ökonomischer Art (bei Vergrößerung des Kabile reichen die Weidemöglichkeiten einer Yayla nicht aus), teils sind sie politischer Art und gehen auf innere Streitigkeiten zurück. Diese Unter-Zeltgruppen erkennen zum Teil noch den Agha des ursprünglichen Kabile an, teils bezeichnet sich die einflußreichste Familie selbst als Agha-Familie und ihre Zeltgruppe als Kabile. Aus diesem Grund ist eine organisatorische Subordinierung manchmal schwer aufzustellen. Die Aghas der Stämme (in der Regel zugleich Agha eines Kabile) ebenso wie die Aghas der Kabile nehmen für sich Herrschaftsverhältnisse über die nächst niederen Einheiten in Anspruch, die von diesen häufig bestritten werden. Bei den Batovan genießt der Agha eines der Kabile, Ahmet-e-Kasim Demir, besonderes Ansehen bei allen. Er bezeichnet sich als Agha sämtlicher Batovan, aber z. B. der Agha der Aliyi Bosyan bestreitet letzteres entschieden und betrachtet sich als gleichrangig

<sup>48)</sup> J. G. Taylor, *Travels in Kurdistan*, J. R. Geogr. Soc., XXXV, 1865, S. 48.

<sup>49)</sup> Nur die Untergliederungen der nomadischen Ashiret werden als Kabile bezeichnet, von sesshaften Stämmen hörte ich diese Untergliederung nie.

auf Grund faktischer Macht. Die acht Kabile der Kekan scheinen in stärkerem Maße gleichberechtigt zu sein, jedenfalls erhebt zur Zeit keiner der Aghas Anspruch auf eine Oberhoheit. Gemeinsame Angelegenheiten werden jedes Frühjahr bei einer Agha-Versammlung im Zelt des ältesten Aghas erledigt.

Auch bei den Nomaden ist die Zugehörigkeit zu einem Stamm oder Unterstamm nicht unveränderlich<sup>50)</sup>. Den Tayan-e-Reshit ist seit einigen Jahren eine ca. 30 Zelte starke Gruppe von Kekan angeschlossen, die den Agha der Tayan anerkennen und bei seinem Stamm bleiben wollen. Ihre Zelte haben zwar noch einen gesonderten Platz im Lager, jedoch wird eine fortschreitende Assimilierung von beiden Seiten behauptet. Die Garsan vom Habesh-Kabile behaupten, daß sie ebenso wie die anderen Kabile durch freiwilligen Zusammenschluß von Einzelfamilien zusammengekommen seien. Ein Zeitpunkt war allerdings nicht bekannt. Der Stammesname ist identisch mit dem Namen einer Kreisstadt bzw. eines Kreises und legt die Vermutung nahe, daß er eine reine Herkunftsbezeichnung ist. Dadurch wird die Annahme bestätigt, daß dieser Nomadenstamm keine „Lineage Group“ im Sinne von Barth ist. Wirtschaftliche Spaltungen führen ebenfalls zur Aufsplitterung: Die Batovan behaupten von sich, vor dem 1. Weltkrieg ausschließlich Nomaden gewesen zu sein, heute sind jedoch nur noch die genannten sechs Kabile rein nomadisch.

Der größere Teil der Batovan nomadisiert seit einigen Jahrzehnten nicht mehr, sondern lebt in etwa 20 Dörfern im Gebirgsvorland im Kreis Cizre. Von sämtlichen Batovan, behauptet Ahmet-e-Kasim Demir, seien nur einige, darunter der größte Teil der Nomaden, wirklich echte Batovan, der Rest habe sich in früheren Zeiten angeschlossen, was aber kaum noch jemand wisse. Die Bindungen zu dem sesshaften Teil der Batovan sind noch relativ eng, ihre Dorfmarkierungen sind die Winterweide-Gebiete des nomadischen Stammesteils, auch bestehen Verwandtschaftsbeziehungen und wechselseitige wirtschaftliche Hilfsvereinbarungen zwischen nomadischen und sesshaften Stammesteilen. Doch führen Fragen der Weidepacht u. ä. allmählich zu einer gewissen Verfremdung, so daß sich jetzt wieder eine Spaltung quer zu der ehemaligen Zusammensetzung anbahnt. Mit zunehmendem zeitlichem Abstand von dieser wirtschaftlichen Spaltung, in einigen Fällen auch durch die Grenzsperrung, scheinen die Beziehungen lockerer zu werden, wie beispielsweise von den Kekan behauptet wird. Dieser Vorgang, daß ein Teil eines Stammes sich ansiedelt und nur noch im Sommer in der Nähe des Dorfes zeitweise unter Zelten lebt, während der Rest die alten Weidegebiete aufsucht, scheint ein häufiger Prozeß der letzten hundert Jahre zu sein, er ist näher untersucht worden von F. Barth für die Jaf in Süd-Kurdistan<sup>51)</sup>. Die Verhältnisse ähneln da sehr denen bei den Batovan und Garisan. Immerhin scheint es, daß dieser Prozeß durchaus reversibel ist<sup>52)</sup>. P. M. Sykes erwähnt Stämme als sesshaft, die nach meiner Information heute nomadisch sind. Die Miran, einst einer der mächtigsten Nomadenstämme im Taurus, sind heute durch die Grenzziehung von ihren Sommerweiden abgeschnitten. Sie leben als mehr oder weniger sesshafte Bauern in Dörfern auf syrischem Gebiet. Jedoch sollen sie vor wenigen Jahren ein Gesuch an die entsprechenden türkischen Stellen gerichtet haben, wieder in der alten Form geschlossen auf die Hochgebirgsweiden des Taurus ziehen zu dürfen. Das Gesuch wurde zwar abgelehnt, zeigt aber, daß 30 Jahre „Sesshaftigkeit“ keinen allzu großen Eindruck gemacht haben. Auch der Bericht von einigen älteren Adian, daß man während der Wirren des 1. Weltkrieges für wenige Jahre die Dörfer aufgegeben habe und nur von Vieh im Gebirge und Steppenvorland lebe, weist in diese Richtung.

<sup>50)</sup> Die von mir unmittelbar gewonnenen Informationen differieren bereits erheblich gegenüber den acht Jahre älteren Akten des Gendarmerie-Kommandanten von Pervari hinsichtlich der Zahl und Bezeichnung der Kabile!

<sup>51)</sup> F. Barth, op. cit., S. 34 ff.

<sup>52)</sup> Parallelbeispiel aus Algerien bei Ph. Arbos, *The Geography of Pastoral Life*. Geogr. Review 1923.

6. Schwer zu analysieren ist die tatsächliche Position des Agha in der Stammesstruktur. Seine ursprüngliche Stellung wird durch zwei aneinander entgegengesetzte Tendenzen verschleiert: Einmal verliert er mit der stärkeren administrativen Durchdringung des Landes durch die türkische Verwaltung seinen ursprünglichen Einfluß, andererseits gewinnt er wieder dadurch an Bedeutung, daß in fast allen Dörfern für den Posten des „Muhtar“, des Bürgermeisters, wenn irgend vorhanden, der Agha oder einer seiner Familienangehörigen gewählt wird. Seiner ursprünglichen wirtschaftlichen Machtposition, die auf der militärischen Kommandogewalt über die Stammesangehörigen und dem Recht zur Tributforderung von den untergebenen Bauern (im Catak-Gebiet von den Kermanci) beruhte, ist er durch die Gesetzgebung der türkischen Republik entkleidet. Auch die Durchsetzung persönlichen Einflusses gegenüber den anderen Dorfbewohnern mit bewaffneter Macht ist durch das generelle Waffenverbot zumindest stark eingeschränkt. Hierhin weichen also die Verhältnisse auf türkischem Gebiet heute von denen im irakischen Teil Kurdistans nicht unerheblich ab, wo eine Entwicklung vom Stammeshäuptling zum rentenziehenden, oft absenten Großgrundbesitzer stattfand, die auf türkischem Gebiet in den zwanziger Jahren endgültig unterbrochen wurde. Der Einfluß des Aghas beruht also heute vor allen Dingen auf dem Reichtum, den er mit Hilfe seiner zahlreichen Familienangehörigen und einiger Lohnarbeiter aus seinem persönlichen Grundbesitz gewinnt. Seine Stellung als Haupt der meist größten Familie schafft ihm darüber hinaus einen sicheren Stimmenanteil in allen Entscheidungen, die er als Muhtar auf Grund der türkischen Gemeindeverfassung nach demokratischen Gesichtspunkten durchzuführen hat. Lange genealogische Abteilungen hörte ich von den Aghas der Bauernstämmen nie, obwohl sie von einigen Ertushi-Stämmen behauptet wurden. Die Agha-Familien scheinen in ihrer Position bei den Bauernstämmen öfter und nach wenigen Generationen zu wechseln, wofür meist die lokalen Machtverhältnisse ausschlaggebend sind. Auch innerhalb der Familien richtet sich die Erbfolge nicht nach irgendeiner festen Regel, sondern im allgemeinen nach der Beliebtheit der in Frage kommenden Familienmitglieder. Machtvollen Persönlichkeiten gelang es öfter, sich und ihre Familie in die Position einflußreicher, über größere Stammesgruppen gebietender Aghas zu bringen und dabei Gruppen mit verschiedener Herkunft und sogar unterschiedlicher sozialer Position zu vereinen. Die Geschichte Kurdistans ist voll von solchem Wechselspiel mehr oder weniger kurzlebiger Dynastien, die sich meist den Titel „Bey“ und damit eine offizielle Legitimation durch den türkischen Sultan zulegten. Sie residierten in Burgen, deren Ruinen noch heute an vielen strategisch wichtigen Punkten des Landes zu sehen sind. Moltke beschreibt den Beginn der Liquidation dieser autonomen Beys durch die osmanischen Truppen etwa um 1840. Doch die Unterwerfung war unvollständig, und immer wieder muß es vorgekommen sein, daß ein lokaler Agha sich zum Herrn über mehrere Nachbarstämme aufschwang, und, seinen Stammesnamen ausdehnend, neue Gruppierungen bildete. Der Vater von Emin Agha von Pervari scheint einer der letzten von diesem Schlage gewesen zu sein. Die heutige straffe staatliche Organisation unterbindet die alte Dynamik der ständigen Umwälzungen und zementiert die Gliederung in kleinere Stammeseinheiten von lokaler Bedeutung, innerhalb derer der Agha nicht viel mehr als ein durch Reichtum, große und angesehene (gefürchtete) Familie und evtl. durch Würde und Klugheit ausgezeichneter „primus inter pares“ ist. Seine Lebensführung unterscheidet sich nicht von derjenigen anderer reicher Männer, sein Haus oder Zelt, seine Kleidung, sein Umgang mit anderen Stammesangehörigen läßt keinerlei Schluß auf eine betonte Heraushebung zu. Hierin liegt der entscheidende Unterschied zum grundherrschaftlichen Adel Europas



oder auch zu den türkischen Beys auf dem Balkan<sup>53</sup>). Der kurdische Agha niederer Ordnung strebt nach einer Machtposition innerhalb seines Stammes, nicht darüber, und auch nicht innerhalb einer Adels-, „Kaste“. Er ist im stärkeren Maße Führerpersönlichkeit und demgemäß ständig vom Wohlwollen seines Stammes abhängig. Berichte von türkischer Seite, wonach Aghas der größeren Nomadenstämme selber kein Vieh besitzen, sondern von „Geschenken“ ihrer Stammesangehörigen leben, wurden zwar von den Betroffenen dementiert, sind allerdings nicht ganz auszuschließen. Ganz im Gegensatz zu dieser Lebensführung der Aghas, die auf Einfluß und Ansehen innerhalb der Stammesangehörigen abzielt, scheint die „Hofhaltung“ der großen Beys mit ihren Burgen, Leibwachen und Steuereinziehern gestanden zu haben, die in weit stärkerem Maße grundherrliche Züge trug und auf eine Machtposition in größerem politischen Rahmen hinzielte.

7. Neben dem Agha als hervortretender Einzelperson spielen noch zwei andere Personen eine hervorragende Rolle, deren Stellung in der Sozialstruktur noch wenig gewürdigt wurde: Der Imam (oder Mollah) und der Sheh. Die Funktion beider weicht von der Bedeutung ab, die diese Worte im Arabischen haben. Der Imam ist keineswegs ein höherer Geistlicher, sondern genauso Dorfpriester wie der Mollah, die häufige Anwendung der Bezeichnung „Imam“ ist wohl synonym. Seine Stellung ist institutionell fest verankert, sein Aufgabenkreis klar umrissen. Die Beschreibung, die Barth über die Position des Mollah gibt, dürfte wie in den meisten islamischen Gebieten durchaus auch hier zutreffen. Nur die größeren Orte, meist die Amtsbezirks- und Kreis-Hauptorte, besitzen einen als Moschee eingerichteten einfachen Raum (speziell gebaute Moscheen findet man gar nicht), daher trifft man einen Mollah meist nur in diesen größeren Orten. Andererseits gibt es aber auch Nomadengruppen, wie z. B. die Tayan-e-Reshit, die von einem Geistlichen begleitet werden, der sich als Imam bezeichnet.

Weit interessanter ist der Sheh. Er ist einerseits Geistlicher, aber nicht mit dem festgelegten Pflichtenkreis des Imam, sondern mehr im Sinne eines freien „Schriftgelehrten“. Er kann natürlich den Koran auswendig, kann lesen und schreiben (türkisch oder arabisch) und erteilt geistliche Ratschläge. Falls kein Imam vorhanden ist, kann er auch Gottesdienste leiten. Andererseits ist er aber auch Heilkundiger, kennt zahlreiche Medizinen und Heilpraktiken und vererbt diese Kenntnis auf seinen Sohn. Nebenher ist er meist Bauer, wie alle anderen, oder auch Handwerker. Durch Geschenke gelangt er allerdings zu einem gewissen Wohlstand, der sich heute häufig in europäischer Kleidung ausdrückt. Derartige Shehs gibt es relativ häufig, es gibt ganze Dörfer, die als Wohnsitze einer oder mehrerer Sheh-Familien berühmt und weit und breit bekannt sind, wie z. B. Hah, Berük, Velas und Medresse-Köy, Kreis Pervari. Auf den Saumpfadern des Gebirges begegnet man oft Männern und selbst reisenden Frauen, die als Zweck der Reise den Besuch beim Sheh nennen, und zwar meist aus medizinischen Gründen. Einige dieser Shehs sind wegen ihrer Heilerfolge weit und breit berühmt und werden nicht nur von Bauern den Regierungsärzten vorgezogen. Berühmtere Shehs werden in gemauerten Mausoleen („türbe“) begraben, die dann Wallfahrtsorte für die nähere und weitere Umgebung bilden.

8. Eine Betrachtung zur sozialen Struktur der Kurden wäre unvollständig, würde man sie nicht im Zusammenhang mit der der ehemaligen christlichen Minoritäten sehen, die bis zum ersten Weltkrieg im Taurus und im Van-Gebiet siedelten und gegendweise durchaus die Majorität der Bevölkerung bildeten. Über sie und vor allem ihr Verhältnis zu den Kurden ist viel, zum Teil sehr parteiisch zum Nachteil der Kurden, geschrieben worden. Die Urteile

<sup>53</sup>) Nach der Darstellung bei Busch-Zanter: Agrarverfassung, Gesellschaft und Siedlung in Südost-europa, unter besonderer Berücksichtigung der Türkenzeit. Leipz. 1938.

schwanken zwischen der Darstellung als christliche Märtyrer unter barbarischen Kurden, etwa bei Müller-Simonis<sup>54)</sup>, und andererseits der Anwendung des Schlagwortes vom „Levantinertum“ und „sartoidem Charakter“ durch Passarge<sup>55)</sup> und seinen Schüler Christoff<sup>56)</sup>.

Zunächst zur inneren Gliederung der Minoritäten: Der Mittellauf des Bohtan-Dere und weiter nach Osten die Ertushi-Berge waren etwa die Grenze geschlossener bäuerlicher Besiedlung durch Armenier im Norden und syrischsprachige „Kaldani“ (Chaldäer). Die Angaben kurdischer und syrischer Gewährsleute stimmen hier völlig mit älteren Reiseberichten und mit der Minoritäten-Karte von Selenoy und v. Seydlitz<sup>57)</sup> überein, wenn diese auch modifiziert werden. Die „Kaldani“ zeichnen sich gegenüber den Syrianern von Hakkari dadurch aus, daß sie römisch-uniert sind, während die Hakkari-Syrianer, auch als „Assyrer“ bezeichnet, nestorianische Christen waren. Beide Teile bezeichnen sich selbst nach der Sprache als „Suryani“. Die Unterscheidung zwischen „Ermeni“ und „Suryani“ ist noch heute bei den Kurden durchaus klar bekannt und wurde in zahlreichen Informationen über den ehemaligen Bevölkerungsanteil der Dörfer des Kreises Pervari angegeben. Armenier leben heute in dem bereisten Gebiet nicht mehr, sie sind im Zuge der Wirren des ersten Weltkrieges ausgewandert, vertrieben oder getötet worden. Kaldani hingegen leben in der Provinz Siirt noch an einigen Orten. In Artevin, Kreis Pervari, besuchte ich eine Gruppe, von deren Priester („Papas“) ein Teil dieser Informationen stammt. In den Kreisen Eruh, Cizre und Shirnak sollen in mehreren Dörfern noch eine größere Zahl von Kaldani als Handwerker und Bauern leben, die allerdings nach dem lokalen Gebrauch ebenso wie die Artevin-Kaldani von den Kurden häufig als „Ermeni“, was oft synonym für Christen steht, bezeichnet werden. In Mardin hat der „Matran“, der Bischof, seinen Sitz; ihm unterstehen alle Kaldani der Südost-Türkei. Das Dorf Gereatilin hat eine christliche „Medresse“.

Die Stellung der christlichen Minoritäten zu den Kurden war zeitlich und räumlich sehr unterschiedlich. Die Mißstände, die von Reisenden des 19. Jahrhunderts oft berichtet werden, dürften vorwiegend für die stadtnäheren Gebiete zutreffen, wo seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts traditionelle kurdische und neuere türkische Autorität zum Schaden der Armenier miteinander rangen, wo sich politischer Einfluß aus Russisch-Armien bemerkbar machte, und wo sogar seit der Wiedereinführung der Verfassung des Osmanischen Reiches 1908 die Armenier eine gewisse Selbstverwaltung unter den türkischen Gouverneuren errichten konnten. In vielen Gebirgsdörfern ist die unterschiedlich abgestufte Autorität der kurdischen Aghas gegenüber den Minoritäten bis zum Weltkrieg hin nie ernsthaft gebrochen worden, nicht zum Schaden der Armenier und Kaldani. Mit Ausnahme der Berichte der Artevin-Kaldani über das frühere wechselseitige Verhältnis von Kurden und christlichen Minoritäten stammen nun allerdings alle Informationen von Kurden oder Türken. Dabei ergab sich der Eindruck, daß die Angaben der Türken meist in größerem historischem Zusammenhang gesehen und dementsprechend häufig von lehrbuchartiger Übereinstimmung waren. Demgegenüber zeichneten sich die Berichte älterer Kurden, wie auch der Kaldani, über die Verhältnisse in den einzelnen Dörfern übereinstimmend durch weitgehende Detaillierung der Aussagen und betont positive Darstellung der Armenier und des Verhältnisses zu ihnen aus und stimmen damit mit älteren Reiseberichten durchaus überein. Die kurdisch-armenische Schicksalsgemeinschaft gegenüber den jewei-

<sup>54)</sup> H. Hyvernat und P. Müller-Simonis, vom Kaukasus zum Persischen Meerbusen . . . , Mainz 1897.

<sup>55)</sup> S. Passarge, Geogr. Völkerkunde, Frft. 1934.

<sup>56)</sup> H. Christoff, Kurden und Armenier. Diss. Hbg. 1935.

<sup>57)</sup> G. L. Selenoy und N. v. Seydlitz, Die Verbreitung der Armenier in der Türkei und Transkaukasien. Pet. Geogr. Mitt. 1896.

ligen benachbarten Stämmen und den Naturgewalten des Hochgebirges scheint auf lokaler Basis ein relativ harmonisches Verhältnis geschaffen zu haben.

Wirtschaftlich und politisch sah dieses Verhältnis folgendermaßen aus: Einmal gab es einzelne Armenierfamilien, die als Arbeiter einzelner reicherer Kurden in den Kurdendörfern wohnten. Ihre Stellung dürfte sich wirtschaftlich kaum von der der stammeslosen „Kermanci“ unterscheiden haben. Weiterhin gab es eine große Zahl gemischter Dörfer, in denen es sowohl kurdische wie armenische Bauern gab und wo die reicherer Armenier als mehr oder weniger freie Bauern lebten und lediglich dem Agha einen gewissen Tribut zu zahlen hatten. Der kurdische Stamm hatte demgegenüber die Verpflichtung und natürlich auch ein Interesse, diese (unbewaffneten) Armenier zu schützen und „zahlungskräftig“ zu halten. Dieses Verhältnis scheint in den Bergdörfern des Müküs-Gebietes, aber auch im westlichen Teil des Kreises Catak am weitesten verbreitet gewesen zu sein. Drittens schließlich gab es Dörfer, die mehr oder weniger geschlossen armenisch besiedelt waren und nur über ihren Priester dem in dem betreffenden Gebiet herrschenden Agha zinspflichtig und damit benachbarten Orten mit Kermanci-Bevölkerung gleichgestellt waren. Einige davon, wie z. B. Sampas, Kreis Pervari, unterstanden nicht dem benachbarten Bauernstamm, sondern den Miran-Nomaden, von deren sommerlichem Weidegebiet das Dorf umschlossen wurde. Es gab Armenier-Dörfer, die Yaylas besaßen und genau wie die kurdischen Bauern im Sommer geschlossen dort zelteten; vor allem aus dem Cilo-Tepe-Gebiet, südöstlich Catak, wird von Armenier-Yaylas berichtet<sup>58</sup>). Der Wechsel der Machtverhältnisse unter den jeweiligen Kurdenstämmen berührte die Armenier nicht anders als die kurdischen Bauern, geplündert wurden beide Bevölkerungsteile gleichermaßen, und später wurde der Tribut an einen anderen Agha abgeführt. Bei Übergriffen von seiten des kurdischen Agha oder auch seiner Unfähigkeit, „seine“ Armenier zu verteidigen, kam es nicht selten zu einem Entlaufen der Bauern und Knechte zu anderen Stämmen. Erwähnenswert ist die immer wieder gehörte Äußerung von seiten der Kurden, daß die Armenier fleißiger, reicher und dadurch oft einflußreicher gewesen seien als die kurdischen Bauern, vor allem die Kermanci. „Sie betrachteten uns als arme, hergelaufene Hunde“, solche und ähnliche Zeugnisse von Kurden sind, wenn man die sonst nicht seltene Aufschneiderei mit der Macht des eigenen Stammes daneben stellt, ein interessantes Indiz für die offenbar hier und da nicht sehr große Machtposition von kurdischen Stämmen.

Die materielle Kultur der christlichen Bevölkerungsteile dürfte sich von derjenigen der Kurden kaum unterscheiden haben, abgesehen von kultischen Bauten und Gegenständen, deren Reste man noch häufig findet<sup>59</sup>). Die Wirtschaftsweise ist nach übereinstimmenden Berichten von Kurden und Kaldani genau die gleiche gewesen, lediglich seien die Armenier im Anlegen der Bewässerungskanäle und Ackerterrassen geschickter gewesen. Aber die Kurden, die heute diese Dörfer bewohnen, verstehen die Anlagen durchaus instand zu halten, und in altkurdischen Talgauen, wie um Pervari oder im Desto-Dere-Gebiet, haben sie es schon vorher verstanden. Das schließt nun freilich nicht aus, daß auch hier die ursprüngliche Anlage von den Kurden nur übernommen worden ist, immerhin muß es sich dann aber um einen bereits weiter zurückliegenden Prozeß handeln. Die Tatsache, daß im Untersuchungsgebiet kurdische Bauern in größerer Zahl bereits seit langem als Bauern mit genau gleicher Wirtschaftsform wie die Armenier sitzen, wird ebenfalls durch ältere Reise-

<sup>58</sup>) In der Literatur finden sich zahlreiche Angaben über derartigen Halbnomadismus der christlichen Gruppen, besonders der Nestorianer. Vgl. insbesondere Layard, a. a. O., S. 320 f.; Ainsworth Bd II, S. 233; Babinger, Art. „Nestorianer“ in der *Encycl. Isl.*

<sup>59</sup>) Gleiche Beobachtungen bereits bei Layard, a. a. O., S. 318 und 321.



berichte bestätigt<sup>60)</sup>. Ein gewisser Verfall, der heute zu konstatieren ist, ist also sicher nicht nur auf die ethnischen Umwälzungen als solche zurückzuführen, sondern zum großen Teil auf den absoluten Bevölkerungsverlust und den damit verbundenen geringeren Bedarf an Kulturland sowie auf den Rückfall in eine weniger spezialisierte Wirtschaft mit weitgehender wirtschaftlicher Lokalautarkie infolge des Fehlens der meist christlichen Handwerker- und Händler-Bevölkerung der Städte.

9. Als „Minoritäten“ im eigentlichen Sinn leben heute unter den Kurden des Untersuchungsgebietes lediglich Splittergruppen von Zigeunern, Juden und Yeziden. Ich begegnete einer Zigeunergruppe von drei Einfamilien, die bei einem Kabile der Kekan-Nomaden leben. Sie werden von diesen Nomaden bzw. deren Agha lediglich als Tänzer und Musikanten „gehalten“. Das gleiche Verhältnis wird von Tayan-e-Kerevan berichtet, und soll auch bei anderen, auch bäuerlichen Stämmen verbreitet sein. Die Zigeuner brauchen keinerlei Arbeiten zu verrichten, haben aber die Pflicht, bei Geburten, Hochzeiten, religiösen Festen oder auch bei zufällig improvisierten Festen, wie etwa beim Besuch eines Fremden, Musik zu machen und zu tanzen. Sie tanzen zur Musik von Flöte und Trommel, einzeln oder auch zu zweit, häufig pantomimische Tänze, in denen grob sinnliche Szenen eine wesentliche Rolle spielen. Die Zigeuner sprechen außer Kurdisch noch eine andere „völlig unverständliche“ Sprache unter sich.

Vereinzelte kleinere Gruppen von Yeziden, die im Taurus noch existieren, sind wegen ihrer bekannten religiösen Sonderstellung ebenfalls als Minorität anzusprechen. Genauere Informationen erhielt ich über eine nomadische Gruppe von ca. 10 Zelten, die einem Kabile der Zivikan-Nomaden angeschlossen waren. Ein „Keval“, ein Priester, soll sich bei dieser Gruppe befinden. Zahlreiche kuriose Geschichten über ihre Glaubensvorstellungen, die an die bekannten Glaubenseigentümlichkeiten und Sitten der Yeziden anknüpfen, zirkulieren und werden belacht. Daneben wird aber ihre Sauberkeit und Ehrlichkeit vielfach anerkannt und gerühmt. Im Gebiet von Mardin soll es noch weitere Yeziden-Gruppen geben, während sie aus dem westlichen Vilayet Hakkari, Kreis Beytüşebap, vor etwa zwei Jahrzehnten nach dem Irak, wohl dem Jebel Sindjar, ausgewandert sein sollen.

Von Juden, kurd. „Cühü“ oder „Mosavi“, wurde mehrfach berichtet, daß sie als nicht stammesmäßig organisierte Bauern in einigen Dörfern um Mardin und Cizre leben und unter sich eine eigene Sprache sprechen sollen. Nähere Informationen konnte ich leider nicht erhalten.

10. Die seit etwa 100 Jahren einflußreichste ethnische Gruppe ist nicht einheimisch: Die Schicht der türkischen Verwaltungsbeamten, Soldaten und neuerdings Lehrer. Seit unter Abdul Mecid um 1840 der osmanische Staat die ersten ernsthaften Schritte zur Brechung der Autorität der lokalen Fürsten unternahm, ist dieser Prozeß ständig mit wechselnder Intensität fortgeschritten, allerdings nicht ohne Rückschläge. Immer weitere, entlegenere Gebiete wurden der Macht lokaler Beys entzogen und direkter türkischer Verwaltung unterstellt. Dieser Prozeß setzte sich gleichsam von oben nach unten durch: Sobald die Autorität der großen Beys durch den Statthalter gebrochen war, hatten sich die nächst niederen Verwaltungsinstanzen mit den lokalen Aghas auseinanderzusetzen oder sich auf sie zu stützen. Die Aghas der einzelnen Stämme, deren Einfluß jeweils nur einige Dörfer umfaßte, behielten so bis zur Zeit der türkischen Republik einen erheblichen Einfluß. Erst die republikanische Verwaltung schuf mit der Gendarmerie eine definitive Veränderung der örtlichen Macht-

<sup>60)</sup> z. B. bereits bei J. B. Tavernier, op. cit.; ferner Ainsworth, S. 376; Wünsch, S. 118; Layard, 317; 320 u. a. O.; C. Ritter, Bd. X, S. 290 (nach Berichten v. Brant und Southgate) Moltke, S. 284, und anderenorts.

verhältnisse. In jeder Kreisstadt, in jedem Amtsort, dazu in mehreren größeren Dörfern eines Kreises, an strategisch wichtigen Brücken, Pässen und Wegekreuzungen findet man die Gendarmen, im Sommer sogar vielfach in Zelten auf den Yaylas. Ein einfaches Bruchsteinhaus im lokalen Stil oder ein Zelt, vor dem die Staatsflagge weht, ist der Posten, meist besetzt von einem Unteroffizier und vier bis fünf Mann, die von den umliegenden Dörfern verpflegt werden müssen. Es ist bemerkenswert, daß diese „Jandarma“ durchaus in das örtliche Sozialgefüge mit einbezogen werden, und zwar in auffallend hoher Stellung. Die Aghas der größten Nomadenstämme stehen in ihrem Zelt auf, wenn sie von den Gendarmen auf einem Kontrollgang besucht werden. Der Unteroffizier von Narli heiratet die Tochter des Agha der Izdinan, obwohl er selbst aus kleinbäuerlichen Verhältnissen kommt. Es sind meist einfache, westanatolische Bauernsöhne, denen diese und andere Ehren erwiesen werden. Ihre materielle Ausstattung ist dabei armselig, sowohl was Bargeld als auch was Kleidung, persönlichen Besitz etc. betrifft. Ich fand Gendarmerie-Posten, die in Zelten des kurdischen Typs das ganze Jahr über, auch im hier sehr strengen Winter, wohnen. Die Inneneinrichtung der Postenhäuser weicht kaum von der der Bauern ab, die Gendarme passen sich in den Eßgewohnheiten denen der Kurden an, ja, die meisten sprechen nach ihrem auf irgendeinem entlegenen Posten verbrachten Dienstjahr mehr oder weniger Kurdisch. Trotz dieser äußerlichen Anpassung an die örtlichen Verhältnisse sind sie die stolzen Repräsentanten der Staatsmacht und der neuen Ordnung und werden als solche von den Kurdenstämmen gefürchtet und respektiert.

Der Prozeß dieser Durchdringung ist in Wirklichkeit weniger umwälzend als er zunächst scheint. Er wird wohl weitgehend nicht anders empfunden als früher die zahlreichen Eroberungen durch jeweils gerade mächtige Stämme. Eine alte Herrschicht ist geschlagen und steigt auf der Stufenleiter sozialer Rangordnung allmählich zu ihren eigenen früheren Untertanen hinab, von denen sie sich eine Zeitlang wirtschaftlich und durch traditionelles Ansehen unterscheidet, gestützt durch die Stammesendogamie. Unterdessen etabliert sich die neue Herrschicht auf der landesüblichen Basis militärischer Gewalt. Die alte gemeinsame Tradition des Osmanischen Reiches, die religiöse Gleichheit und der relativ geringe Unterschied in der materiellen Kultur zwischen Kurden und dem Großteil der lokalen Repräsentanten des Staates nehmen allerdings diesem Prozeß der Kolonisation und Modernisierung jene psychologische Unversöhnlichkeit und soziale Spannung, wie sie zwischen Beamten der Kolonialmacht und Eingeborenen etwa in Afrika auftrat; der Prozeß der Akkulturation spielt sich zwischen weit weniger voneinander entfernten Niveaus ab.

Im Vergleich zu dieser allgegenwärtigen, gut bewaffneten und disziplinierten Gendarmerie tritt der Landrat mit seiner Behörde (Amtsrichter, Veterinär, Landmesser, Arzt etc.) weit weniger in direkten Kontakt mit der lokalen Bevölkerung. Der beschränkt sich meist auf den indirekten Weg über den Muhtar, den Bürgermeister, als welcher ja, wie dargelegt, sehr häufig ein lokaler Agha fungiert. Erst in allerneuester Zeit dringt mit den türkischen Volksschullehrern ein neues Element auf die Dörfer vor. Die blechgedeckten, modernen Walmdachhäuser nach westanatolischem Vorbild stehen noch als Fremdkörper am Rand der Taurusdörfer. Wie sich dieser Einfluß türkisch-sprachiger Erziehung unter der zur Zeit noch zu 80 bis 90 Prozent<sup>61)</sup> analphabetischen Bevölkerung auswirken wird, ist noch nicht abzusehen.

<sup>61)</sup> Volkszählung 1955, veröff. als „1955 Genel Nüfus Sayimi“ von Türkiye Cumhuriyeti Basvekalet İstatistik Umum Müdürlüğü, Ankara.

## IV.

Die Erfahrungen im Untersuchungsgebiet zeigen von der gegenwärtigen Sozialstruktur der Kurden ein regional stark variierendes Bild, ein Wirrwarr historisch noch nicht erfaßter und schwer erfaßbarer Überschichtungen und Durchdringungen, deren Ergebnis im Nebeneinander der verschiedenen Stadien auf engem Raum heute zu beobachten ist. Zusammen mit den in der Literatur überlieferten Nachrichten, vor allem des 19. Jahrhunderts, zeichnen sich dabei zwei Tendenzen ab, die — miteinander interferierend — die jüngere Entwicklung der ethnosozialen Verhältnisse im oberen Bohtan-Dere-Gebiet bestimmen: einmal der sehr langsame Prozeß der allmählichen Kurdisierung des östlichen Taurus, der erst zu Beginn dieses Jahrhunderts rapide beschleunigt und abgeschlossen wurde, und zweitens die ständige Turbulenz unter den kurdischen Stämmen, deren Einzelereignisse sich in der zeitlichen Größenordnung von Jahrzehnten abspielen und die lokalen Machtverhältnisse ständig derart verändert haben, daß oft wenige Jahrzehnte, ja Jahre auseinanderliegende Berichte bereits andere Stämme im gleichen Gebiet erwähnen. Dieser Zustand eines „dynamischen Gleichgewichts“ ist dann durch die definitive Pazifizierung und Erschließung etwa auf dem Stand der zwanziger Jahre dieses Jahrhunderts „zementiert“ worden.

Als Moslims galten die Kurden sowohl im Osmanischen Reich wie auch in Persien als Staatsvolk, ohne Rücksicht auf ihre ethnische Verschiedenheit, und hatten damit gegenüber den christlichen Minoritäten von vornherein die stärkere Position. Der Prozeß ihrer allmählichen ethnischen Durchdringung des Taurus mußte daher mehr oder weniger in dieser Richtung ablaufen, wenn er auch in seinen Konsequenzen bis gegen Ende des 19. Jahrhunderts von den Kurden kaum erkannt und vorausgesehen, geschweige denn erwünscht war. In der letzten Phase dieser Entwicklung, die noch aus mündlicher Überlieferung rekonstruiert werden kann, spielen Ereignisse der Weltpolitik mit hinein: Unter dem Schutz ausländischer Konsulate wandern Armenier massenhaft nach Kaukasien, auch nach Syrien und Westanatolien aus. Die Kurden rücken allmählich nach, und Dörfer, die noch einige Jahrzehnte vorher als vorwiegend armenisch erwähnt werden, sind jetzt „allezeit kurdisch“ gewesen, vereinzelte Inschriften und Ruinen sind der einzige Nachweis einstiger armenischer Besiedlung. Dieses Nachsickern ging wohl so allmählich vonstatten, daß es seinerzeit kaum als „Prozeß“ aufgefallen sein dürfte. In welchem Maße dabei eine Kurdisierung von Armeniern oder Syrianern stattgefunden hat, ist nicht bekannt. Vereinzelte christliche Gruppen haben die kurdische Sprache angenommen, aber ihren Glauben und damit den Charakter einer „Minorität“ beibehalten. Noch heute konnten Beispiele dafür gefunden werden. Konversionen dürften sich wohl nur bei Heiraten von Armenier-Frauen mit Kurden abgespielt haben.

Treibende Kraft für diesen allmählichen Prozeß, den wir nur rekonstruieren können, waren jene zahllosen Umwälzungen und Kleinkriege unter den Kurden, von denen wir unmittelbar Zeugnis haben. Diese Fehden führten zu verschiedenen Formen sozialer Ordnung, die wir heute in verschiedenen Stadien beobachten können: mehr oder weniger gleichrangige Stämme, in patrilineale „Segment Groups“ untergegliedert, ihnen angeschlossen fremde Gruppen, die sich allmählich assimilieren und zum Teil bereits den Stammesnamen und damit die Patriline für sich in Anspruch nehmen; auf der anderen Seite abgesplitterte Stammesteile, die sich für selbständig halten. Daneben Stämme, die auf Grund einstiger militärischer Macht andere Bevölkerungsteile unterworfen haben und ein Herrschaftssystem ausüben, gegendweise nur als einzelne Agha-Familien. Die Untergebenen — nach zahlreichen Nachrichten, auch aus



anderen Teilen Kurdistans (zuletzt F. Barth<sup>62)</sup> sicher ebenfalls einst in Stämme organisiert — verlieren ihr Stammesbewußtsein mit der Selbständigkeit und werden „stammeslose“ Kermanci, wirtschaftlich und teilweise auch sozial den christlichen Minoritäten etwa gleichgestellt, bis sie wieder in irgendeine neue Gruppierung eingeschmolzen werden. Größere Stammesgruppierungen entwickeln sich, sei es in der Art einer wohl durch Segmentierung entstandenen Föderation, wie die Ertushi, sei es in der Art eines ursprünglichen „Zweckverbandes“ mit wahrscheinlich nur sehr junger Tradition, wie es wohl bei den Adian der Fall zu sein scheint. An manchen Orten, vor allem an strategisch wichtigeren Plätzen und in größeren Becken, halten sich derartige größere Organisationsformen länger, und eine Art feudales Herrschaftsverhältnis entwickelt sich mit allen bekannten Attributen: Rentenziehender Grundbesitzer, Burgen oder Schlösser, Leibwachen, höfisches Leben, seltener auch Absentismus der Grundbesitzer und Verwaltung durch Vögte. In den kleineren Gebirgsgauen des inneren Untersuchungsgebietes jedoch herrschte die Tendenz zur Gruppierung in relativ unabhängige Stämme von nur wenigen Dörfern vor; zeitweise größere Gruppierungen, wie sie gelegentlich berichtet sind, zerfallen bald wieder in „Talschaften“. Quer zu diesen sozialen Überschichtungen treten Spaltungen auf, in der Art eines Zwei-Parteien-Systems, wobei die „Parteien“ eine gewisse Tendenz zu haben scheinen, sich mit der Zeit als „Stämme“ zu fühlen, wie das Beispiel der Adian-Sheker beweist.

Allein diese Vielfalt der sozialen Organisationsformen im Gebiet des Bohtan-Dere, wie sie der Querschnitt der heutigen Verhältnisse zeigt, weist eindringlich auf eins hin: Kulturelle Unterschiede innerhalb der Kurden sind hier nicht mit der Annahme eines Überschichtungsvorganges zu erklären. Überschichtungen und regionale Verschiebungen ethnischer Gruppen sind ein Dauerzustand. Diese teilweise noch rezent beobachtete Turbulenz, bei der jede Gruppe im Lauf weniger Generationen sicher einmal jede Rolle spielt, ist als solche schon ein Charakteristikum der kurdischen Kultur, das sie gegenüber den stark zentralistisch organisierten benachbarten Hochkulturvölkern abhebt. In größerem Rahmen gesehen ist jedoch dieses Charakteristikum der sozialen Turbulenz weniger speziell kurdisch, sondern vielmehr Kennzeichen eines bestimmten, weiter verbreiteten Typus sozialer Organisation.

H. Bobek hat für die Gebiete der Erde, besonders des Orients, in denen derartige Verhältnisse herrschen, nach dem Beispiel Marokkos den Terminus „Kabylei“ geprägt<sup>63)</sup>. In der Tat finden wir vom Atlas bis zum Hindukusch und von Yemen bis zum Kaukasus vielfach ähnliche Verhältnisse. Es handelt sich überall um relativ unabhängige Stämme von Bauern, Halbnomaden oder auch reinen Bergnomaden, die keineswegs eine Rückzugskultur repräsentieren, sondern trotz ausgeprägter kultureller Beharrungstendenzen ihre politische Selbständigkeit durch alle Zeiten gegenüber den benachbarten Großreichen bewahrt haben, aber auch untereinander nie zu eigentlicher Staatenbildung gelangt sind. Die ähnliche kleinräumige Gliederung der Gebirgslandschaft und ihre Unzugänglichkeit begünstigten gleichermaßen die Zersplitterung in kleinere, mehr oder weniger autonome Gruppen und Territorialherrschaften.

Darüber hinaus ist diesen „Kabyleien“ noch ein weiteres Charakteristikum eigentümlich: Die Hochgebirgsnatur ihrer Lebensräume eröffnet die Möglichkeit, die Bergweiden, die nur durch Weidewirtschaft zu nutzen sind, in ihre Bewirtschaftung miteinzubeziehen. Dabei treten natürlich lokale Unterschiede in der Verteilung des Schwergewichtes auf die agrarische und die viehzüchterische Komponente auf. Es dürfte jedoch angesichts der dargestellten und

<sup>62)</sup> F. Barth, op. cit., S. 132.

<sup>63)</sup> H. Bobek, Soziale Raumbildungen am Beispiel des vorderen Orients, Dt. Geogr.-Tag München, Tagungs-Bericht u. wiss. Abhandlungen, 1948.

offensichtlichen Turbulenz in der ethnischen Gliederung — zumindest im östlichen Taurus — verfehlt sein, daraus kulturgenetische Schlüsse zu ziehen. Die hypothetische Annahme von Rudolph<sup>64)</sup>, daß bereits an der Basis der kurdischen Kultur zwei genetisch unterschiedliche Komponenten bestehen, nur „das Bild (der kurdischen Kultur, Verf.) verschiebt sich dabei gegendweise je nach dem Grad der Vermischung und dem jeweiligen Anteil dieser beiden Komponenten“<sup>65)</sup>, diese Annahme basiert auf der Vorstellung eines mehr oder weniger einmaligen Überschichtungsvorganges innerhalb der Kurden. Ein solcher Vorgang müßte, wenn er je in dieser Form stattgefunden hat, längst durch die ständigen kleineren Umwälzungen verwischt sein, und zweitens ist dabei im Taurus mit dem Substrat einer Vorbevölkerung zu rechnen, deren Wirtschaftsweise genau die gleichen beiden Komponenten — Herdenviehzucht und Trocken- bzw. Bewässerungsfeldbau, verbunden zu Halbnomadismus — enthalten hat.

Im Untersuchungsgebiet haben nämlich, wie noch heute beobachtet wurde und aus der Reiseliteratur des 19. Jahrhunderts mehrfach berichtet wird, die Armenier und Syriener stellenweise in genau dem gleichen System die Yaylas bezogen wie die Kurden. Die rezente Existenz eines ehemals syrischsprachigen, heute kurdischen, aber noch christlichen Nomadenstammes, deutet sogar darauf hin, daß auch diese Wirtschaftsform für die christliche Vorbevölkerung früherer Jahrhunderte nicht auszuschließen ist<sup>67)</sup>. Daß das, vor allem bei den Armeniern, in geringerem Maße der Fall war, ist dadurch zu erklären, daß die Christen in der Regel die Unterworfenen waren, und stimmt damit überein, daß auch unterworfenen Kurdenstämme meist ihre Yaylas verloren. Die von Christoff<sup>68)</sup> durchgeführte strenge soziale Gliederung in einerseits nomadische und seminomadische Kurden und andererseits bäuerliche Armenier muß damit zumindest für den zentralen kurdischen Taurus weitgehend revidiert werden. Wahrscheinlich sind auch sogar die Armenier in ihrer ursprünglich wohl kombinierten Feld-Yayla-Wirtschaft nur die Nachnutzer älterer Völker: Die zyklischen, rechteckigen Bauten, die Lehmann-Haupt<sup>69)</sup> im Taurus vielfach in Höhen um 3000 m untersuchte und deren Ruinen ich auch auf mehreren noch nicht besuchten Yaylas am Mamemusa-Dagh östlich Narli feststellen konnte, werden von Lehmann-Haupt als chaldisch (urartäisch), also vor-armenisch, angesprochen; sie sind in ihrer Bedeutung — der Lage nach zu urteilen — wohl nur zum Schutze der Yaylas selbst angelegt<sup>70)</sup>. Noch heute werden manche davon als „kale“ (türkisch = „Burg“) bezeichnet, und angeblich sind sie ebenso wie vereinzelte kleinere, von Kurden selbst errichtete Steinbauten noch in jüngster Zeit auf den Yaylas zur Verteidigung verwendet worden.

Die Existenz der Bergweiden hat also wohl seit eh und je im Sinne des Passargeschen „Landschaftsreizes“<sup>71)</sup> zu ihrer Nutzung verleitet, und zu den Anfängen der nomadischen und halbnomadischen Bergweidewirtschaft in diesem Gebiet vorstoßen zu wollen, hieße bei der Lage des Taurus am Rande Mesopotamiens wohl, die Frage der Entstehung der Herdenviehzucht überhaupt aufzurollen. Die Existenz nomadischer oder seminomadischer Wanderviehzucht steht im Taurus also für lange historische Zeiträume außer Zweifel, und die Kurden, gleichgültig wann und unter welchem Namen sie hier auftauchten, fanden sie bereits vor.

<sup>64)</sup> W. Rudolph, op. cit., S. 152.

<sup>65)</sup> ibid., S. 155.

<sup>67)</sup> Sykes erwähnt mehrfach nomadische Stämme, die Christen sind oder waren; Layard (op. cit., S. 292) nennt sogar einen jüd. Nomadenstamm!

<sup>68)</sup> op. cit.

<sup>69)</sup> op. cit., Bd. II, S. 697, vgl. ferner Maunsell, 1901 S. 129.

<sup>70)</sup> H. Bobek 1938, S. 227.

<sup>71)</sup> S. Passarge, Landschaftsreiz und Landschaftszwang, *Pet. Geogr. Mitt.* 1931.

Die örtlichen Nutzungsarten sind also sicher trotz aller ethnischen Verschiebungen weitgehend die gleichen geblieben, die Naturverhältnisse des Hochgebirges zwangen oder reizten alle neuen Bevölkerungsgruppen zu ähnlichen Wirtschaftsformen. Für die Zeit nach dem ersten Weltkrieg läßt sich dieser Prozeß noch genau rekonstruieren: Die Vertreibung der Armenier und des größten Teils der Syriener ließ viele Dörfer wüst werden, die im Lauf der letzten Jahrzehnte dann allmählich von Kurden besetzt worden sind. Diese kurdischen „Nachnutzer“ kamen oft aus entfernten Dörfern, zum Teil aus Kaukasien, Persien und dem heutigen Irak. Vielfach fanden sie Bedingungen vor, die einen Wechsel ihrer bisherigen Wirtschaftsweise verlangten, eine Umstellung auf vorwiegenden Bewässerungs- oder Trockenfelddbau oder auf Winterfuttergewinnung war notwendig. Dennoch hat diese Umstellung technisch und psychologisch keine nennenswerten Schwierigkeiten gemacht. Durch die „Aussperrung“ zahlreicher Nomadenstämme durch die neue Grenzziehung gegenüber Syrien und Irak wurde zunächst eine große Anzahl von Yaylas frei, so daß eine stärkere Verlagerung auf die Viehzucht zunächst durchaus möglich gewesen wäre. Sie fand nicht statt, viele Yaylas waren lange Jahre nicht genutzt, denn der Mangel an bäuerlicher Bevölkerung zwang zu stärkerer agrarischer Betätigung und ermöglichte damit höchstens jene halbnomadische Bewirtschaftung, die wir heute noch beobachten können.

Die Tatsache, daß jene Umstellung ziemlich reibungslos vonstatten ging und unter gewissem wirtschaftlichem Druck heute von den restlichen Nomadenstämmen sogar erstrebt wird, ist ein Indiz dafür, daß den Kurden ohne nennenswerte Differenzierung beide Wirtschaftsformen, die viehzüchterische und die agrarische, psychologisch und technisch liegen und daß sie damit vertraut sind. Das schließt natürlich nicht aus, daß die viehzüchterische Betätigung als „vornehmer“ gilt, auch heute noch, und wegen ihres geringen Aufwandes an körperlicher Arbeit beliebter ist. Aber eine kulturelle Differenzierung mit dem Ziel einer Analyse der „kurdischen Kultur“ wird sich auf diesem Wege nicht erreichen lassen. Hier scheint tatsächlich — ohne daß damit einem geographischen Determinismus im strengeren Sinne das Wort geredet werden soll — die wirtschaftliche Differenzierung heute wie seit langer Zeit durch die naturräumliche Gliederung des Gebirges bestimmt worden zu sein.

Eine Analyse der kurdischen Kultur wird also zunächst weniger auf derartige wirtschaftliche Unterschiede unter den einzelnen Stämmen und lokalen Gruppen aufzubauen sein, sondern sie wird zunächst zu versuchen haben, den Einfluß der nicht-kurdischen Kulturen, vor allem der Armenier und der Syriener, herauszukristallisieren. Daß das angesichts der angedeuteten Ähnlichkeit der wirtschaftlichen Verhältnisse und der materiellen Kultur dieser drei Gruppen nicht leicht sein wird, ist selbstverständlich. Es ist aber eine Voraussetzung der großen Aufgabe, die Rudolph andeutet<sup>72)</sup> und der Nikitine sein die bisherigen Kenntnisse zusammenfassendes Werk<sup>73)</sup> gewidmet hat. Die zweite unumgängliche Aufgabe wird es noch sein, die lokalhistorischen Ereignisse der jüngeren Vergangenheit herauszuarbeiten, solange die unmittelbare mündliche Überlieferung der Zustände vor dem ersten Weltkrieg noch möglich ist. Dann erst wird sich jenes exaktere Bild der regional und zeitlich differenzierten Sozialstruktur abzeichnen, das vielleicht eine Projektion in die weitere Vergangenheit erlaubt und zusammen mit den historischen Nachrichten die Kulturgeschichte der Kurden aufzuhellen ermöglicht.

<sup>72)</sup> W. Rudolph, op. cit., S. 150.

<sup>73)</sup> B. Nikitine, op. cit.



# Tierschädelopfer in Südwest-Angola

Von

Kurt Jaritz, Graz

Mit 4 Abbildungen

Obwohl der Südwesten Angolas, vor allem der Landstrich zwischen dem mittleren Kunene und dem Kubango nördlich der Grenze nach Südwestafrika, heute als einigermaßen bereist und daher auch durchforscht gelten kann, ist man an einem Faktum praktisch ohne jede Notiz vorübergegangen. Bei den angolesischen Ambos, speziell bei den Stämmen der Kwanyama<sup>1)</sup> und Kwamatwi findet sich in jeder einzelnen Werft (Eumbo) entweder im großen Sitzkreis im Zentrum der Anlage oder vor der Hütte des Mannes (Abb. 1 u. 2) eine Ansammlung von skelettierten Rinderschädeln, denen offensichtlich bisher keinerlei Bedeutung zugemessen wurde, da sie so offen zur Schau stehen<sup>2)</sup>, daß sie einfach nicht übersehen werden konnten. Die Leute sprechen nicht gerne von ihnen und versuchen, das Gespräch in andere Bahnen zu leiten. Vielfach erklären sie auch, man habe die Schädel aufbewahrt, um zu zeigen, wie viele Rinder man bereits geschlachtet und verzehrt habe und derart seinen Wohlstand zu deklarieren.

Nun wissen wir durch Tönjes<sup>3)</sup>, daß die Kwanyama sich von Ondonga herleiten. Es heißt, eine Gruppe Adelliger habe von dort flüchten müssen und sei an den Kunene gekommen. Als der Häuptling gestorben war, kehrte die Gruppe nach Ondonga zurück. Dabei stießen die Männer unterwegs im Wald auf einen toten Elefanten. Ein Teil der Jugend blieb bei ihm zurück. Diese Burschen übten fortan die Jagd aus und begannen, Getreidekörner auszusäen, die prächtig wuchsen. Niemand konnte sie bewegen, von ihrem Onyama (= Fleisch) weg und nach Ondonga zu ziehen. Daher nannte man sie nun Ovakwanyama (bzw. Kwanyama), was soviel wie „Fleischleute“ heißt.

Diese Sage deutet zweifellos zurück auf eine frühere jägerische Stufe, die dieses Volk durchlebt haben muß, ehe es zum Pflanzenbau und zur Rinderzucht gekommen ist, welche heute einen wesentlichen Erwerbszweig darstellt. Damit ergibt sich nun eine bemerkenswerte Parallele zu zentralangolesischen Bantustämmen, wie den Ngangela im Raum östlich von Vila Artur de Paiva (vormals Kubango), sowie auch den Tschivokve (Kioku). Einer Ansammlung von Schädel-trophäen im Raum der Missionsstation von Cuchi (Abb. 3) entspricht fast völlig eine Schädel-trophäe im weiter östlich gelegenen Bihé<sup>4)</sup>. Diese gehörte zu den Begräbnisstätten der Häuptlinge von Kagnombe, zeigte eine Menge von Menschen- und Tierschädeln und war mit zerbrochenem Geschirr übersät. Im Verein damit stand eine Fetischhütte mit Speise- und Trankopfern für die Abgeschiedenen. Der kultische Charakter dieser Anlage ist eindeutig gesichert. Ähnliches scheint auch Roeder in RLV III, S. 273 zu meinen, was er als Fetische anspricht, welche jedoch (vor allem solche mit Hörnern!) dem Totemismus zuzuordnen seien.

<sup>1)</sup> Auch die portugiesische Schreibung Cuanhama begegnet gelegentlich.

<sup>2)</sup> Abbildung bei H. A. Bernatzik, Die große Völkerkunde I (Leipzig 1939), S. 286, Abb. 140, wo sich die Schädel-skelette allerdings vor einer Frauenhütte befinden.

<sup>3)</sup> H. Tönjes, Ovamboland (Land, Leute, Mission) mit besonderer Berücksichtigung seines größten Stammes Oukuanjama, (Berlin 1911), S. 36 ff.

<sup>4)</sup> Abbildung (nach Serpa Pinto) bei F. Ratzel, Völkerkunde I (Leipzig 1885), S. 611.

Damit in Verbindung stehendes Opferbrauchtum findet man ausgeprägt bei den Tschivokve östlich von Cuchi in Richtung Serpa Pinto. Das Opferfleisch — für das Opfer, bei dem Frauen nicht zugegen sein dürfen, werden schwarze Tiere bevorzugt — wird auf einen Stab gespießt, der waagrecht in zwei Holzgabeln ruht. Die mit dem Opfer Befassten streichen sich während der Kulthandlung Kreuze aus Mehlbrei auf Stirn und Schläfen. Beim Sowa (Dorfhäuptling), bei dem die Opferhandlung stattfindet, wird der Schädel des Opfertieres aufbewahrt und von Zeit zu Zeit durch Bestreichen mit Mehlbrei (Pirão) oder durch Libation mit Bier oder Blut verehrt.

Wir finden aber den Brauch, die Schädel der getöteten Rinder vor der Hütte aufzubewahren, auch im Bereich der Ost-Bantu, speziell der Nyamwezi südlich des Viktoria-Sees<sup>5)</sup>. Sie sind im Nordwesten zwar von einer eingewanderten



Abb. 1 Rinderschädelanhäufung im großen Empfangsraum einer Ambo-Werft bei Kwamatu, in Verbindung mit Tabak- und Rizinuspflanzen

Tussi-Schicht durchsetzt, dafür aber finden wir im südlichen Teil ihres Verbreitungsgebietes viele Züge altnigritischer Kultur, wobei vereinzelt Einschlüsse mutterrechtlicher und steppenjägerischer Art zu verzeichnen sind<sup>6)</sup>. Im Mittelpunkt der Religion steht der Ahnenkult, was möglicherweise Schlüssel zur Deutung der aufbewahrten Schädel sein könnte, obgleich die Forschung zu wenig weit fortgeschritten ist, um irgendwelche exakte Aussagen über frühere Verbindungen zwischen Ost- und Südwest-Bantus machen zu können. Eine ursprüngliche Zusammengehörigkeit aber erscheint schon allein aus dem Klassentypus der Sprache sich zu ergeben. Daraus resultiert nun die Möglichkeit, auch für den Bereich der Ambo einen Ahnenkult anzusetzen, wenngleich dieser heute vielleicht nur noch unter der Oberfläche schwelt, ohne im Bewußtsein der rezenten Ambo noch richtiggehend verankert zu sein. Man wird aber möglicherweise auch an eine Übertragung dieser Kultform und Gesittung aus dem Osten

<sup>5)</sup> L. Decle, *Three years in Savage Africa* (London 1898), S. 343 f. (zitiert nach J. A. MacCulloch in Hastings, *Encyclopaedia of Religions and Ethics* VI, S. 537): The Wanzamwesi (Druckfehler für Wanyamwezi!) of W. Africa place the head of the killed beast before the huts of the mizimu along with a little flash.

<sup>6)</sup> H. Baumann bei Bernatzik, *Völkerkunde* I, S. 299; Ankermann, *Verbreitung und Formen des Totemismus in Afrika* (ZfE 1915).



durch die Tschivokve und Ngangela denken dürfen, da diese sich in einer langsamen Vorwärtsbewegung nach Südwesten befinden, während die Ambo sich seit der ersten Dekade unseres Jahrhunderts auf ihrem Vormarsch nach Norden bewegen, so daß also eine Brauchtumsübertragung durch Kulturkontakt denkbar wäre. Da bei den Ngangela und Tschivokve jedoch bisher aufgestapelte Rinderschädel fehlen — sie würden auch kaum zur jägerischen und pflanzenbauerschen Lebensform passen —, dürfte diese Kontaktübertragung wohl auszuschalten sein.

Das Aufbewahren von Schädeln ist jedoch keineswegs eine auf die Bantu beschränkte Erscheinung. Es ist eine weitverbreitete Meinung, daß das Fortdauern nach dem Tode an die Erhaltung der körperlichen Substanz gebunden sei. Der Mumienkult ist ein schlagender Beweis dafür. Auch die kaum vergänglichen



Abb 2 Schädelauftürmung vor der Hütte des Mannes (Werftbesizers) in der Nähe von Kwamatu (Ambo)

Knochen werden vielfach als Seelensitz<sup>7)</sup> aufgefaßt, wobei vor allem wieder dem Schädel als Sitz des Lebens besondere Bedeutung zukommt. Diese Vorstellung ist zweifellos Grund für die Kopfjagd, aber auch für das Aufbewahren von Schädeln, in denen der eigentliche Seelenstoff gebannt erscheint. Eine Fülle von Belegen aus allen Völker- und Landschaftsgruppen ist hierfür bezeugt. So wie vor allem im germanischen Bereich die Pferdeköpfe als Giebelzeichen unheilbannend sein sollen, so werden vielfach auch Rinderschädel als Apotropaion zur Dämonenabwehr, zur Bannung böser Geister sowie, am Giebel befestigt, zum Schutz vor Blitz und Feuer angebracht<sup>8)</sup>. Solange jedoch diese Schädel nur abwehrende Wirkung besitzen, können sie noch nicht als echte Kultobjekte angesprochen werden. Dafür ist erforderlich, daß sie entweder Verehrung genießen oder daß man ihnen Opfer darbringt.

<sup>7)</sup> Frazer, Der goldene Zweig (deutsche Ausgabe), S. 768 ff.; Bächtold-Stäubli in Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens V (1932/33), Sp. 6 ff.; H. Obermaier in RLV IV „Grab“, S. 449 ff. sowie Band XIII „Tierbestattung“, „Totemismus“.

<sup>8)</sup> Speziellere Literaturhinweise bei Bargheer („Kopf“) im Hwb. d. dtsh. Aberglaubens V, Sp. 201 ff. In Dottikon im Aargau etwa enthauptet man einen Stier und hängt seinen Schädel in gedörtem Zustand im Stall als Apotropaion auf. An anderer Stelle (Belege bei K. Beth, Hwb. d. dtsh. Abgl. IX, 1941, Sp. 19 ff.) wird eine grassierende Viehseuche in den Kopf eines Ochsen gebannt, der am Firstbalken der Scheune befestigt war. Der Weg zum künstlich verfertigten Giebelzeichen ist von hier aus sehr geradlinig.



Dieses Faktum tritt nun sehr deutlich im zentralafrikanischen Raum hinzu, wo vielfach in Geisterhütten die Schädel der Ahnen aufbewahrt werden<sup>9)</sup>. Die Verbindung mit dem Ahnenkult erscheint nun vor allem durch die eingangs zitierte Schädeltrophäe von Bihé bezeugt, die gerade das bemerkenswerte Nebeneinander von Tier- und Menschenschädeln zeigt. Daß nun auch den Rinderköpfen der Ambo kultische Bedeutung beigemessen werden muß, ergibt sich



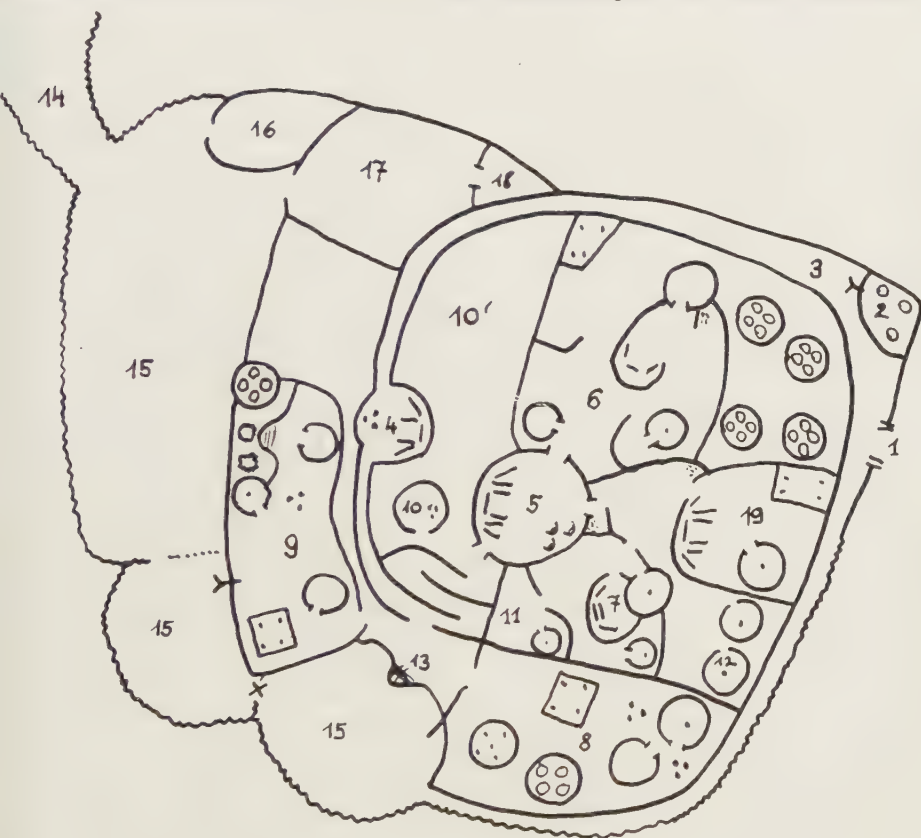
Abb. 3 Schädelstätte der Ngangela im Raum von Cuchi

aus der stereotypen Mitteilung<sup>10)</sup> über eine Kwanyama-Werft (vgl. Abb. 4). Es heißt, die Wohnstätte der Kwanyama-Familie bildet eine große Ellipse. Am östlichen Eingang befindet sich das Tor zu einem ersten Rundweg, auf dem das Vieh in die auf der entgegengesetzten Seite gelegenen Kralen getrieben wird. Ein enger Gang, den man durch eine Tür betritt, wendet sich nach und nach ge-

<sup>9)</sup> A. Werner, *The Natives of British Central Africa* (London 1906), S. 47 ff.

<sup>10)</sup> Th. Delachaux, *Im Lande der Kwanyama* (= ders. und Ch. E. Thiebauld, *Land und Völker von Angola*, Neuenburg o. J., S. 104 ff.).

gen links zu einem ersten runden Platz, der als Empfangsraum oder Wartesaal dient und wo auch die heiligen Hölzer und die Feuerstelle für die Zeremonie des ersten Korns<sup>11)</sup> aufbewahrt werden. In entgegengesetzter Richtung führt der Gang dann zum großen Raum im Mittelpunkt. Hier befinden sich das Hauptfeuer, die hufeisenförmig angelegten Baumstrünke, die das einzige Mobiliar darstellen, und der Altar mit den Ochschädeln, die den Vorfahren geweiht sind. Der Zugang zu diesem Herzen der ganzen Wohnanlage wird oft durch labyrinthisch verschlungene Palisadengänge erschwert. Außer dieser einzigen knappen und kommentarlosen Notiz findet sich in der ganzen einschlägigen Literatur kein einziger Hinweis auf diese Schädelstätten. Die Missionare des Kwanyama-Landes haben sich mit den Bemerkungen der Ambo zufrieden-



Kwanyama-Wohnstätte für einen Mann und zwei Frauen nahe Omupanda (Abb. 4).

Legende: 1. Der mit heiligen Hölzern gekrönte Eingang. 2. Raum, wo das Mehl gestampft wird. 3. Gang. 4. Kleiner Empfangsraum, wo Opferhandlungen durchgeführt werden. 5. Großer Empfangsraum mit dem Altar für die heiligen Ochschädel. 6. Wohnung des Mannes mit Wohnhütten, Magazin, Pavillon und Speicher. 7. Wohnung der Hauptfrau mit eigenem Empfangsraum. 8. Wohnung der Hauptfrau mit Wohnhütte, Küche, Speicher und Pavillon. 9. Wohnung der Nebenfrau, Wohnhütten, Küchen, Magazine, Speicher und Pavillon. In einer Einfriedung zwei Zinispflanzen. 10. Kleines Häuschen. 10'. Kleiner Spielplatz für die Kinder. 11. Hütte, in der die Butter zubereitet wird. 12. Milchraum. 13. Hühnerstall. 14. Eingang für das Vieh. 15. Kral für die Ochsen. 16. Kral für die Kälber. 17. Kral für die Ziegen. 18. Kral für die Zicklein. 19. Wohnraum für die Besucher.

<sup>21)</sup> Offensichtlich ein Erstlings-Brandopfer mit der Erntefrucht. Es gibt jedoch einen für Innerafrika erzeugten Brauch, wonach im Anschluß an die Hochzeit die junge Frau zum Schädel des Ahnherrn geführt wird, wobei man darum betet, der Ahnherr möge sich aus dem Leibe der jungen Frau wiedergebären lassen. Unbildlich nimmt sodann die Frau ein auf den Schädel gelegtes Samenorn mit den Lippen auf und verknüllt es. Als interessante Parallele verweist F. Cornelius, *Geistesgeschichte der Frühzeit* (Leiden 1960), S. 73, auf sibirische Märchen, nach denen Mädchen durch den Genuß eines Kornes oder einer Beere zu Vögeln geworden seien. Vgl. auch L. Frobenius, *Kulturgegeschichte Afrikas*, S. 187.

gegeben, man bewahre diese Schädel nur um des Renommierens mit seinem Viehstand willen auf.

Wie der gesamte Kulturbestand der Ambo bezeugt, spielt bei ihnen das Rind eine besondere Rolle. Zweifellos ist hier eine frühe hamitoide Überlagerung altnigritischer Kultur anzusetzen, durch die auch die habituelle Differenzierung des Volkes von den umliegenden Stämmen erklärlich wird<sup>12)</sup>. Es ist bemerkenswert, daß etwa Dung aus dem Kral nicht entfernt werden darf, offensichtlich, weil er als Bestandteil des Rindes aufgefaßt wird. Für Bekleidung und Wohnung spielt das Rind eine Rolle, ist doch die Eteta (eine Art Lendenschurz aus Leder oder Stoff) an dem Ekuomo genannten breiten Gürtel aus Rindsleder befestigt, der manchmal durch einen schmalen Ledergürtel ersetzt wird. Als einzige Bedeckung der Lagerstätte in der Schlafhütte dient gelegentlich ein weiches Ochsenfell. Beim Verlegen der Werft werden am zweiten Tag die Omifindilo versetzt, d. s. die heiligen Hölzer<sup>13)</sup> an den Eingängen. Der Umzugszug begibt sich sodann zuerst zum neuen Rinderkral, wo man imaginäre Rinder zu sehen vorgibt, was als (magischer?) Wunsch für das Gedeihen des Viehs aufgefaßt werden muß. Erst dann wird im großen Empfangsraum das erste Feuer entzündet.

Das Omaludi Engobi benannte Ochsenfest ist eine große Rinderschau, bei der die Tiere mit lautem Geschrei umtanzt werden; die Frauen besingen dabei besonders schöne Tiere. Zum Abschluß werden dann einige Rinder geschlachtet. Befindet sich unter der Herde ein Tier mit einem kleinen weißen Flecken an der Kehle, so gilt dies als Omen dafür, daß sein Besitzer erwürgt wird. Das Töten eines heiligen Rindes (Ongobe Odilika) ist ein Sakrileg, das Unheil bringt.

Aber auch in der Magie ist das Rind von Bedeutung. Um Schadenzauber abzuwehren, muß ein völlig schwarzer Ochse erdrosselt werden. Mit seinem Fell werden die Beteiligten bedeckt, die sodann eine Medizin trinken sowie Leber und Galle des Opfertieres verzehren. Das Fleisch bleibt dem Zauberer als „Honorar“. Zum Kugelfestmachen zerschneidet man das Fell eines geopfertem Stieres zu schmalen Streifen, die als Amulett dienen. Tönjes<sup>14)</sup> berichtet schließlich, daß man Ndobuele, den Anführer der Ovandongo aus dem Süden, gefangen habe. Der Häuptling ließ ihn töten, man vermischte sein Fleisch mit dem eines Stieres und verzehrte es im gekochten Zustand. Das getrocknete Herz indessen wurde zerkleinert und als Amulett aufbewahrt. Der Schädel des Getöteten war mehrere Jahre lang eine besondere Zierde der Häuptlingswerft, wo er auf einem Baum, gleich am Haupteingang, befestigt war. Da sonst der Genuß von Menschenfleisch bei den Ambos verpönt ist, und Kannibalismus bei ihnen nie verbreitet war, kommt dieser Mitteilung besondere Bedeutung zu. Es scheint, als habe man durch die Vermischung mit dem Rinderfleisch eine Kommunion des Totengeistes mit den Ahnengeistern, die ja als im Rind seßhaft zu denken sind, angestrebt. Dies würde aber nunmehr auf eine totemistische Geisteshaltung Rückschlüsse zulassen<sup>15)</sup>, obgleich der Totemismus bei den Ambos offensichtlich überwunden zu sein scheint. Man könnte hier beinahe noch an die ursprüngliche Fleisch-Blut-Union Mensch + Tier denken, wobei das Tier eine Art „Supermensch“ darstellt<sup>15)</sup>. Das Verzehren des ursprünglichen Totemtieres wäre demnach eine Vereinigung mit dem Ahnen, die Opferung des Tieres eine Gabe an den Übermenschen<sup>16)</sup>.

<sup>12)</sup> Cornelius (a. a. O. S. 92 sowie Literatur auf S. 192) weist auf den expansiven Charakter hamitischen Volkstums hin, das sich nilaufwärts über Kenia und das Seengebiet bis an den Oranje-Fluß ausgebreitet habe, wo durch Vermischung mit Buschleuten die Hottentotten entstanden seien. Eine Ostexpansion bis in die Mongolei ist erkenntlich aus der Verbreitung der Pfeilspitzen.

<sup>13)</sup> Möglicherweise handelt es sich dabei um degenerierte Torgötzen vom Typus der Tschipindu bei den Tschivokve. Sie stehen als Omifindilo an der Tür des großen Rinderkrals, am Gehöfteingang und an der Öffnung zum Wohnplatz der Hauptfrau. Als Oifonono findet man sie im großen Empfangsraum nahe den Sitzklötzen.

<sup>14)</sup> a. a. O. S. 229.

<sup>15)</sup> F. B. Jevons, Introduction to the History of Religion (London 1896), S. 96 ff.

<sup>16)</sup> E. O. James, Sacrifice (in Hastings Encyclopaedia XI, 1920), S. 5: "Wherever totemism is found, a union with the sacred species is effected by physical assimilation of the supernatural quality of the divine animal or plant."



Die Aufbewahrung und kultische Verehrung von Tierschädeln<sup>17)</sup> ist eine Erscheinung, die weit über den Raum der Südwest-Bantu hinausreicht — sowohl räumlich wie auch zeitlich. Zweifellos haben wir es hier mit einer aus der magisch-animistischen Stufe herauf übernommenen Kultform zu tun, deren Wurzeln weit in prähistorische Zeit zurückreichen, denn nur so lassen sich frappierende Übereinstimmungen erklären, die wir — auch in Einzelheiten! — bei Völkern finden, die etwa als der „arktischen Kultur“ Cornelius' zuordnenbar erscheinen. Wir finden Schädel- und Langknochenopfer bei den Jurak-Samojeden, den Karagassen, Orotschon, Manega, Tungusen und Zentraleskimo an der Hudson-Bay<sup>18)</sup>. Diese Opfer im Bereich der uralo-altaischen Völker Nordeurasiens sind die dritte Opfersparte neben den üblichen blutigen und unblutigen Opfern altaischer Hirten<sup>19)</sup>. Als eigentlicher Herd dieser Schädelopfer gilt vor allem das Verbreitungsgebiet der Jurak-Samojeden<sup>20)</sup>. Oft sind in der Tundra eigens Bäume herbeigeschafft, um Gelegenheit für ein Anbindeopfer (Rentierschädel mit Hörnern, Schädel gefangener Tiere) zu haben<sup>21)</sup>. Bemerkenswert erscheint dabei, daß das von Lehtisalo zitierte Lied sowohl des lamtuu-Zauberers wie des Pjoojo vom lapsui-Stamme von Ochsen bzw. Stieren spricht, die in dieser Landschaft keine Lebensbedingung finden. Aus den Zauberliedern geht hervor, daß an den mit dem Stammesnamen bezeichneten Stätten ein Geist gleichen Namens herrscht, der wohl als Stammesahne o. ä. aufgefaßt werden dürfte.

Ursprünglich erstrecken sich die Knochenopfer vor allem auf Jagdtiere, die jedoch nach und nach durch das gezähmte Rentier verdrängt oder ersetzt werden. Es wird berichtet<sup>22)</sup>, daß das Opfer-Ren erdrosselt wird, man es abhäutet und das Fleisch an der Opferstätte roh verzehrt, während das Blut dem Götzen aufgestrichen wird. Zum „Andenken“ bleiben Geweih und Klauen der Opfertiere beim Götzen liegen. Dem widerspricht, daß man an der Petschora-Mündung<sup>23)</sup> den Kopf des Rens für Num (= Himmel) opfert, woraus sich schließen läßt, daß auch die dargebrachten Schädel von Jagdtieren eigentlich Num zugedacht sind. Ähnliche Opferplätze finden sich auch im Bereiche kultischer Bärenverehrung, so etwa bei den Ainu.

Wenn nun diese charakteristischen Knochenopfer als eine Art Primizialopfer aufgefaßt werden, die dem höchsten Wesen geweiht sind, drängt sich geradezu die Verbindung zu prähistorischen Kulturkomplexen auf. Man weiß von Bärenzeremonien aus dem Magdalénien sowie von Kopf-, Schädel- und Langknochenopfern aus dem Prämoustérien (d. h. aus dem Riß-Würm-Interglacial, etwa gleichzeitig dem Chelléen).

Die Verbindung der Schädelopfer mit dem Mondkult (Schädel als weiterwirkender Teil; Mond = Götterkopf) läßt bei Cornelius<sup>24)</sup> die Vermutung aufkommen, daß hier Zusammenhänge mit der arktischen Kultur bestehen. Daß nun die Schädelbestattungen in der Offnethöhle, wo 33 Köpfe geopfert wurden, allenfalls Vorläufer der das Menschenopfer ersetzenden Tieropfer darstellen, erscheint durchaus möglich. Träger dieses Kultes war eine althami-

<sup>17)</sup> Die Rindermasken und Bugköpfe bei den Booten der Bidyogo auf den Bissagos-Inseln in Portugiesisch-Guinea haben eine andere Wurzel und können hier unberücksichtigt bleiben. Hingegen scheinen Zusammenhänge mit den Opferplätzen dieses Volkes nicht unmöglich, wie etwa der Opferaltar in einem Fulup-Haus bei Bernatzik, Völkerkunde I, S. 347, zeigt, wo sich der obere Teil eines skelettierten Rinderschädels direkt neben dem Loch für die Palmweinlibation befindet.

<sup>18)</sup> Verbreitungskarte bei Ivar Lissner, Aber Gott war da (Olten 1958), S. 222 f., wobei auch die Verbreitung des hier als einer jüngeren subarktischen Schicht zugehörig erklärten Bärenkultes und -festes klar ersichtlich ist.

<sup>19)</sup> A. Gahs, Blutige und unblutige Opfer bei den altaischen Hirtenvölkern (= Internationale Woche für Religionsethnologie, IV. Tagung, Paris 1926), S. 223 ff.

<sup>20)</sup> A. Gahs, Kopf-, Schädel- und Langknochenopfer bei Rentiervölkern (= Festschrift Publication d'hommage offerte au P. W. Schmidt, Wien 1928), S. 232 ff.

<sup>21)</sup> T. Lehtisalo, Entwurf einer Mythologie der Jurak-Samojeden (Suomalais-ugrilaisen seuran toimituksia LIII), Helsinki 1924, S. 65 f., Bilder S. 68 und 72 f.

<sup>22)</sup> A. G. Schrenk, Reise nach dem Nordosten des europäischen Rußlands durch die Tundren der Samojeden (Dorpat 1848 und 1854), Bd. I, S. 406 f.

<sup>23)</sup> T. Lehtisalo, a. a. O. S. 31.

<sup>24)</sup> a. a. O. S. 181.

tische Schicht, die ihr Zentrum im mediterranen Raum hatte, ihre Kultur jedoch bis nach Südafrika, weit nach Indien und in die Mongolei sowie bis in den Ural ausstrahlte und als Verbreiter des Pflanzenbaues mit matriarchalischer Sozialstruktur angesehen wird. Durch ihre weiten Ausbreitungswanderungen werden nun Elemente der geistigen und materiellen Kultur radial verbreitet. Verstärkte Bedeutung gewinnt der Schädel als Sitz der Totengeister im Kulturreich der wohl hamitoid überlagerten Urmelanesier<sup>25)</sup>, was sich auch in den hier stark vertretenen Schädel-Totenschreinen<sup>26)</sup> zeigt.

In der Hirtenkultur war nunmehr Gelegenheit gegeben, durch das Rind ein Ersatzopfer durchzuführen, ja, vielfach könnte diese Notwendigkeit sogar letzter Anstoß für die Rinderzucht gewesen sein. Es steht heute fest, daß es das hamitische Element (Masai, Hottentotten usw.) gewesen ist, das die Rinderzucht bis nach Südafrika verbreitet hat. Schließlich, in der Bauernkultur, bei der züchterische und pflanzenbauerische Funktionen in einer Hand vereinigt werden, wird das Opfer zu einer lokalgebundenen Handlung, die an einem bestimmten Platz in der Wohnanlage fixiert ist, eben den Altar.

Die merkwürdige Übereinstimmung nicht nur in der äußeren Form der heiligen Stätte in Sibirien und bei den angolesischen Ambos, sondern auch in einzelnen Details beim Opfer selbst, läßt die Vermutung aufkommen, daß hier tatsächlich echte Beziehungen aus prähistorischer Zeit vorhanden sind, die freilich nur durch Vermittlung seitens einer „dritten Kraft“ — wohl einer hamitoiden Schicht — möglich gewesen sein können. Es ist bekannt, daß die Verbreitung proto- und prähistorischer Kulturen oftmals gewaltige Räume erfaßt hat, und man kann heute vielfach Wanderwege erraten, wenn nicht sogar in manchen Fällen schon rekonstruktiv erfassen. So findet man etwa Charakteristika des Azilien auch im Kaukasus, in Tanganjika und in Nordaustralien, wobei man eher an Beziehungen echter Art als an polyphiletische Entstehung wird denken müssen. Die Großräumigkeit in der kulturellen Evolution sowie das Fortleben prähistorischer Lebensformen und -äußerungen<sup>27)</sup> sind gegebene Fakten, mit denen man heute in der Ethnologie rechnen muß, vor allem da, wo die Probleme in das Spezialgebiet der Archäo-Ethnologie eindringen. Aus diesem Grund wird man wohl auch den Vergleich des Schädelkultes bei den Südwest-Bantu mit jenen Formen wagen dürfen, die im Bereich der prähistorischen „arktischen Kultur“ heute noch rezent sind.

<sup>25)</sup> etwa mit der Maskenbund-Kultur bei Cornelius (a. a. O. S. 93 ff.) identisch.

<sup>26)</sup> z. B. Speiser (ZfE 68, 1936), S. 304 ff.

<sup>27)</sup> J. Desmond Clark, Human Ecology during Pleistocene and later times in Africa south of the Sahara (Current Anthropology I, 1960), S. 307 ff., verweist darauf, daß die Überlieferung prä- und protohistorischer Lebensformen bei den Wildbeutern, Hirten und den Bantus, die Viehzucht und Feldbau gleichzeitig betrieben, von größter Wichtigkeit für die Ethnologie sei. Hier wäre zweifellos für die Feldforschung in Hinblick auf die historische Völkerkunde und die Archäo-Ethnologie noch ein weiteres Arbeitsfeld zu bestellen.

# Zauberei und Krankenheilung im Brauchtum der Gegenwart bei Otomí-Indianern in Mexiko

Von  
Bodo Spranz

Mit 22 Figuren und 7 Abbildungen

Am Westrande des Estado de Puebla, etwa in Höhe der Grenze zwischen den benachbarten Estados Veracruz und Hidalgo, liegt das Quellgebiet des Rio Cazonos. Der Fluß mündet, nach allgemein nordöstlichem Verlauf, unterhalb Tuxpan in den Golf von Mexiko.

Die dem Quellgebiet des Rio Cazonos zunächst liegende größere Ortschaft ist Huauchinango (Puebla). Sechzehn Kilometer nordwestlich davon liegt in 1400 bis 1500 Meter Höhe an einem zum Rio Cazonos abfallenden Hang das von Otomí bewohnte Dorf San Pablito.

Während der Monate September, Oktober und November 1958, also vom Ende der Regenzeit bis in den Anfang der Trockenzeit, hielt sich der in Mexiko ansässige Herr Reinhard Herold in diesem Dorf auf, um einen Film über das Leben der Otomí-Indianer aufzunehmen. Hauptthema seines Films bildete die hier noch eifrig betriebene Herstellung von Rindenpapieren für bestimmte magische Handlungen sowie diese Handlungen selbst. Anlässlich seines Deutschlandbesuches hatte ich Gelegenheit, diesen Film zu sehen und mich eingehend mit Herrn Herold über seine Beobachtungen in jenem Otomí-Dorf zu unterhalten. Mit seiner freundlichen Erlaubnis veröffentliche ich hier das mir zugänglich gewordene Material.

San Pablito beherbergt schätzungsweise 1000 Individuen, davon etwa 800 Erwachsene. Es untersteht einem Dorfältesten. Ob dieser gewählt wird oder ob sein Amt erblich ist, ist nicht bekannt.

Das Dorf ist, durch die Baumöglichkeiten am Hang bedingt, weit auseinandergezogen. Die einzelnen Ortsteile sind nach ihren Besonderheiten benannt (z. B. „alter Baumstamm“, „Quelle“ usw.) und diese bestimmen auch die Namen ihrer Bewohner.

Die halbverfallene Kirche und eine ebensolche Schule sind Überreste zivilisatorischer Versuche der Behörden, die hierin bisher keinerlei Erfolg hatten.

Die Verbindung mit der Außenwelt wird im wesentlichen aufrechterhalten durch Martiniano, den Sohn eines in San Pablito mit einer reinblütigen Otomí verheirateten Mestizen. Sein voller Name lautet Martiniano ni-chi (ni-chi = Plattform, der Ortsteil, in dem er wohnt). Martiniano besucht regelmäßig das nächstgelegene Dorf Pahuatlan, um dort für seine Dorfgenossen einzukaufen, da fremde Händler seltener nach San Pablito kommen. Er ist einer der wenigen, die Spanisch sprechen, und war der wichtigste Gewährsmann des Herrn Herold.

Durch seine abseitige Lage und die Verslossenheit seiner Bewohner gegenüber Fremden konnte sich in San Pablito noch einiges ursprüngliche Brauchtum halten.

Starr berichtet, daß die Gegend um Pahuatlan wie keine andere in Mexiko geeignet sei, abergläubische Vorstellungen zu studieren. Die aus Azteken, Otomí, Tepehua und Totonaken zusammengesetzte Bevölkerung bewahre zäh



ihre Unabhängigkeit in Sprache, Tracht, Vorstellungen und Gebräuchen. San Pablito sei wegen seiner „Hexerei“ berühmt (Starr, S. 179f., s. auch Larsen, S. 179f.).

Ganz allgemein bezeichnet Montell die Otomí als einen Stamm, der seine Eigenart in hohem Maße bewahrt habe. Besonders in San Pablito hätten sich alte Kulturelemente in erstaunlicher Weise erhalten (Montell, S. 63).

Überlieferte Vorstellungen spielen eine hervorragende Rolle im Leben der heutigen Otomí. Die Bekehrung hat, wie schon erwähnt, in San Pablito bisher kaum Erfolg gehabt. Nicht viel anders dürfte es in ebenso abseitig gelegenen Ortschaften sein. Starr schreibt, daß der Aberglaube (in der Gegend von Pahuatlan) auch vor der Kirchentür nicht haltmacht. So stelle man z.B. hölzerne Idole in der Kirche auf, die entfernt werden, sobald man weiß, daß der Priester kommt (Starr, S. 183).

Sind die abergläubischen Vorstellungen auch heute noch mehr oder weniger Allgemeingut, so kann man als ihre eigentlichen Träger in erster Linie die Brujos, die Zauberer, ansehen. In ihren Händen liegt die Ausübung des ganzen Brauchtums, besonders das Zeremoniell der Krankenheilung.

Die Brujos nehmen auch in San Pablito eine besondere Stellung ein. Ihr Hauptanliegen ist die Behandlung und Heilung von Kranken, die mit natürlichen oder magischen Heilmitteln vorgenommen wird. Beide sind nicht streng gegeneinander abgrenzbar. Daneben werden ihre Dienste aber auch für andere Zwecke in Anspruch genommen, wie z.B. zur Austragung persönlicher Feindschaften.

Jede Familie hat ihren bestimmten Brujo oder ihre bestimmte Bruja. Einen Unterschied in der Ausübung des Gewerbes scheint es zwischen beiden nicht zu geben.

Nach Carrasco gibt es in den Otomí-Dörfern verschiedene Arten von Brujos mit entsprechend verschiedenen Funktionen. Doch scheint diese Spezialisierung nicht allzu eng begrenzt zu sein. Auch sind einige Kenntnisse, die eigentlich in die Zuständigkeit der Brujos gehören, in weiteren Kreisen verbreitet, wie z. B. der Gebrauch von Heilkräutern oder das Weissagen (Carrasco, S. 221).

Die Haupttätigkeit der Brujos ist die Heilkunst und im allgemeinen alles, was mit Krankheiten zu tun hat, sei es zum Guten oder zum Bösen. Sie kennen Beschwörungen, die den Tod zur Folge haben, sie können Unfruchtbarkeit bei Mann oder Frau verursachen usw. Man bedient sich auch der Zauberei, um die Liebe irgendeiner Person zu gewinnen.

Weiter verbreitet (Otomí und Matlatzinca) ist auch der Glaube, daß die Brujos den Leuten das Blut absaugen, wozu sie sich z. T. in Tiere verwandeln (Otomí in Querétaro).

Vielgeübt wird endlich noch die Kunst des Wahrsagens, u. a. auch zur Krankheitsdiagnose und zum Wiederfinden verlorener oder gestohlener Dinge (Carrasco, 224ff.).

Das Amt eines Brujo braucht nicht unbedingt erblich zu sein, doch werden meist die eigenen Kinder für diesen Beruf angelernt. Eine gewisse Lehrzeit ist jedoch auf jeden Fall Voraussetzung, da erhebliche Kenntnisse in der Heilkunde und in den verschiedenen magischen Praktiken nötig sind, um ein solches Amt auszuüben. Ein Brujo zieht als Lehrling seinen ältesten Sohn, eine Bruja ihre Tochter vor, wenn Kinder verschiedenen Geschlechtes vorhanden sind. Es ist jedoch nicht die Regel, und ein Brujo kann ebensogut eine Tochter anlernen wie eine Bruja ihren Sohn.

Nach Serna kann ein Brujo seine Fähigkeiten erlangen durch eine Art Vision oder Offenbarung während eines vorübergehenden Todes. So wird eine

Indianerin aus Tenantzinco genannt, die ihr Amt von ihren Eltern, die Zauberer waren, geerbt habe. Als Kind sei sie drei Tage tot unter Wasser gewesen, wo sie ihre Vorfahren (todos sus parientes) gesehen habe, und diese haben ihr die Fähigkeit zum Heilen gegeben. Auch die Hebammen erhielten ihre Kenntnisse während eines vorübergehenden Todes. Diese Angaben Sernas beziehen sich allerdings auf ein stark aztekisch durchsetztes Gebiet. Christlicher Einfluß zeigt sich darin, wenn Serna berichtet, in Zacualpan verleihe die Fähigkeit zum Heilen San Gabriel, San Miguel und die Virgen (Serna, S. 302 ff.).

Die Behandlung eines Kranken beginnt zunächst mit natürlichen Heilmitteln. Meist sind es Aufgüsse aus Pflanzen oder Pflanzenteilen. Daneben kommen animalische Substanzen zur Anwendung, wie getrocknete und zerkleinerte Schlangenhäute, Frösche, Froschschenkel und andere. Die benötigten Kräuter und Wurzeln werden nicht angebaut, sondern vom Brujo gesammelt. Schon in das Sammeln spielen magische, in ihrer Art aber durchaus „logische“ Vorstellungen hinein. So werden alle oberirdischen Pflanzenteile stets nur in der Zeit des Vollmondes, alle unterirdischen in der Zeit des Neumondes gesucht. Die gleichen Pflanzenteile, in den entgegengesetzten Zeiten gefunden, würden absolut wirkungslos sein.

Der Zusammenhang des Mondes mit zauberischen Handlungen zeigt sich z. B. auch in der mexikanischen Gottheit Tezcatlipoca. Er ist u. a. der Prototyp des Zauberers, und seine Mondnatur ist hinreichend bekannt.

Die Abhängigkeit des Sammelns der Heilkräuter von den Mondphasen beweist, daß außer der medizinischen Wirksamkeit auch der magischen eine besondere Bedeutung beigemessen wird (Spranz).

Die Kenntnis der natürlichen Heilmittel ist bei den Brujos außerordentlich groß. So kaute z. B. ein Indio auf dem Felde zufällig an einem stark giftigen Pflanzenstengel. Man holte sofort einen Brujo. An der Giftwirkung erkannte er die Ursache und fand nach kurzem Suchen ein Gegenmittel.

Zeigt sich nun bei einer Krankheit, daß alle bekannten Mittel versagen, oder wünscht der Kranke die Genesung besonders wirkungsvoll abzuschließen, wird der Brujo mit der Durchführung einer entsprechenden Zeremonie beauftragt.

Die Vorbereitungen beginnen damit, daß vom Brujo das speziell für diese Zwecke hergestellte Rindenpapier durch Tausch oder Kauf beschafft wird. (Die Herstellung dieses Papiers siehe unten.) Ein Teil dieser Papierbogen, die etwa  $12 \times 25$  cm groß sind, wird in der Mitte gefaltet, um daraus im Profil gesehene menschliche Figuren zu schneiden, deren Rückenlinie der Falz ist. Die Figuren werden dann auseinandergeklappt und erscheinen so en face. Für die Anfertigung dieser Figuren wird sowohl hell- wie dunkelfarbiges Papier verwendet. Aus hellfarbigem Papier werden die guten Geister, aus dunkelfarbigem die bösen ausgeschnitten. Das zahlenmäßige Verhältnis beider zueinander richtet sich nach der Schwere der Krankheit, so daß in schwereren Fällen die dunklen Figuren überwiegen (?).

In andere Papierbogen der gleichen Größe werden je zwei kreuzförmige Rosetten geschnitten. Dazu kommen noch zahlreiche einfache Papierbogen, die auch größere Formate haben können.

Neben dem einheimischen Rindenpapier wird gelegentlich auch buntes, fabrikmäßig hergestelltes Papier verwendet, das in Pahuatlan eingehandelt wird. Alle beim Ausschneiden der Figuren abfallenden Papierstücke werden in einen schwarzen Beutel (aus Papier?) von etwa der doppelten Größe einer Faust gesammelt. Nach Angabe des Gewährsmannes (Martiniano) darf „nichts übrig“ bleiben.

Während dieser Vorbereitung der Zeremonie wird eine Art Altar (tam-pexque) gebaut. Es ist ein tischartiges Gestell aus etwa daumenstarken Stöcken, die mit Fasern verbunden werden. Die Tischfläche besteht aus dicht nebeneinandergelegten und festgebundenen Stöcken. Die vier Beine, diagonal miteinander verstrebt, ragen nach oben ein Stück über die Fläche hinaus. Auf ihnen werden vier Kerzen befestigt. Diese Kerzen werden hergestellt, indem man an von einem Reifen herabhängenden Dochten Talg herablaufen läßt.

Diese Vorbereitungen erfolgen am ersten Tag, nachdem eine Krankenheilungszeremonie beim Brujo bestellt ist.

Diese selbst nun findet am darauffolgenden Tage statt. Kann der Kranke gehen oder getragen werden, begibt man sich zum Brujo, andernfalls kommt dieser zum Hause des Kranken. Muß der Brujo zum Patienten kommen, erhöhen sich die meist in Naturalien abzugeltenden Kosten der Behandlung.



Abb. 1 Transport eines Kranken zum Brujo.

Die Zeremonie selber geht folgendermaßen vor sich.

Hinter dem Hause, versteckt gegen die Straße, wird der Tisch aufgestellt. Auf dem Tisch und davor auf der Erde werden mehrere Lagen Rindenpapier ausgebreitet, auf die alle für die Zeremonie vorbereiteten Figuren gelegt werden. Die Menge des Papiers, der Papierfiguren und auch die Dauer der Zeremonie selber richtet sich nach der Art und Schwere der Krankheit. Dem Brujo wird nun ein Huhn übergeben, dem er den Kopf abschneidet. Das ausströmende Blut wird von ihm über die beiden Papierlagen gespritzt. Einem zweiten Huhn wird Refino (starker Zuckerrohrschnaps) eingeflößt, und mit Refino besprengt der Brujo ebenfalls die Papiere. Von diesem Schnaps, der noch durch Zugabe von Alaunstein „geschärft“ ist, trinken auch der Brujo und der Kranke. Nun werden die vier Kerzen angezündet, und plötzlich hängt auch das schwarze Bündel, solange wahrscheinlich vom Brujo verborgen gehalten, an einem der Altarstäbe. In diesen Beutel soll die Krankheit gebannt werden.

Das tote Huhn wird in die auf dem Altar liegenden Papierbogen und -figuren eingehüllt und verschnürt. Ebenso wird mit dem betrunkenen Huhn und den auf der Erde liegenden Papieren ein zweites Bündel gemacht. In jeder



Hand ein solches Bündel, tritt der Brujo dann an den Kranken und führt mit ihnen langsam kreisende Bewegungen um ihn aus. Das gleiche macht er an den stets anwesenden Zuschauern. Zu diesem Vorgang summt der Brujo in hohen Tönen vor sich hin.

Beide Hühner werden dann auf den Altar gelegt, und das Ganze wird, wie ein Rucksack geschultert, mit Musik vom Ort der Zeremonie zu einer bestimmten Stelle am Hang getragen und zum Fluß hinabgeworfen. Bei Hochwasser



Abb. 2 Schälen der Rinde für die Papierherstellung.

nimmt der Rio Cazonas alles mit sich. Da diese Zeremonien laufend, d. h. je nach Bedarf, ausgeführt werden, sammeln sich bei Niedrigwasser diese Überreste am Hang und verschwinden erst, wenn mit der Regenzeit der Fluß auf reichend Wasser führt.

Sehr ähnlich ist ein von Starr beschriebener, jedoch nicht der Krankenheilung dienender Vorgang. Die Otomi im Municipio Tlacuilotepec glauben, daß Montezuma einst zurückkehren wird und daß er seinem Volk Gesundheit, gute Ernten usw. gewährt. Ihm zu Ehren findet jährlich ein Fest („El Costumbre“) statt, und sie glauben, daß Montezuma daran teilnimmt. Wie in der Krankenheilungszeremonie wird an einer versteckten Stelle, diesmal außerhalb der Ansiedlung, ein Platz vorbereitet und ein Tisch angefertigt. Auf diesen werden

eine große Anzahl Papierfiguren, etwa zwei Zoll hoch, geschichtet. Zwischen die Figuren werden kleine Silbermünzen gelegt. Für die Figuren wurde früher Rindenpapier benutzt, heute kauft man fabrikmäßig hergestelltes Papier. Verschiedene Tiere, besonders Truthähne und Hühner, werden geköpft, und das Blut wird über die Figuren gespritzt. Dieses machen sie, „damit Montezuma nicht gestört wird und damit er ihre Wünsche erfüllt“. Nach dieser Zeremonie bleibt alles so stehen und liegen, und die Silbermünzen werden von Mestizen gestohlen, wenn sie den Platz entdecken (Starr, S. 182).

Im Grunde genommen sind beide geschilderten Vorgänge gleich. Es sind Opfer an die Götter, und zwar, ihrem Ursprunge nach, Menschenopfer. Dieses Opfer wird hier in Form des Ersatzopfers mit Papierfiguren und Blut von Tieren vollzogen. Ohne Zweifel zeigt die von Starr geschilderte Zeremonie den älteren



Abb. 3 Abziehen der äußeren Rinde.

Zusammenhang. Wir haben hier das Relikt eines der alljährlich stattfindenden Feste mit den üblichen Opfern, das zu Ehren einer bestimmten Gottheit gefeiert wurde. Der Name „El Costumbre“ („Die Sitte“) deutet es noch an. Daß das Fest zu Ehren Montezumas stattfinden soll, ist natürlich eine modernere Version, in der aber alte Züge durchschimmern. Der Glaube an das Zurückkehren gewisser Gottheiten und mit ihnen der alten Zeit ist weit verbreitet (s. z. B. Quetzalcoatl) und bezieht sich häufig (vielleicht überhaupt nur) auf Gestirngottheiten. Welche Gottheit der eigentliche Patron dieses Festes war (oder noch ist?), läßt sich aus den wenigen Angaben nicht schließen.

Die Verbindung der Opferhandlung mit der Krankenheilung scheint sekundär zu sein. Da Unterlagen fehlen, läßt sich diese Entwicklung nur mutmaßlich rekonstruieren. Bei zeitlichem Zusammentreffen kann die Heilung ein Nebenvorgang der eigentlichen Feste geworden sein (wobei Nachahmung christlicher Vorbilder, die ja ähnliches kennen, nicht ausgeschlossen ist). Da sie jedoch im Bedarfsfalle jederzeit durchführbar sein muß, ist sie selbständig geblieben, hat aber Teile des Festrituals übernommen, wie die versteckte Durchführung —



wegen der Behinderung des Kranken nun auf die Ansiedlung selbst beschränkt —, die Vornahme des Opfers und die Einbeziehung der Zuschauer in die Beschwörung durch den Brujo. Daß Fest und Krankenheilungen überhaupt versteckt durchgeführt werden, ist sicher kein Bestandteil des Rituals, sondern eher eine Rückzugserscheinung. Anders wäre die Zulassung von Zuschauern bei der Krankenheilung kaum zu erklären (Spranz).

Neben dieser weißen Magie kommt auch schwarze Magie vor. Leider konnte Herr Herold darüber kaum etwas in Erfahrung bringen. Jedenfalls wird auch diese von den Brujos ausgeführt, und es ist sogar möglich, mit ihrer Hilfe einen Widersacher zu beseitigen. Bei den reichen Kenntnissen über Anwen-



Abb. 4 Kochen der Rindenfaser für die Papierherstellung.

lung und Wirkung von Giften dürfte es ihnen auch kaum Schwierigkeiten machen. Wie sie es ausführen, ist allerdings ihr Geheimnis. Ob auch magische Beeinflussung versucht wird, ist nicht bekannt.

Einige Einzelheiten hierzu finden sich jedoch bei Starr. Um einem persönlichen Feind Schaden zuzufügen, vergräbt man an dessen Haus oder auf dessen Grundstück Papierfiguren. Ein Analogiezauber besteht darin, daß an Papierfiguren die Stelle des Herzens mit Blut bestrichen und ein Dorn hindurchgesteckt wird.

Bei einem Verhör in Pahuatlan fand der Richter bei dem Vorgeführten eine Papierfigur, deren Mund vernäht war, um zu verhindern, daß der Richter ein Urteil spricht (Starr, S. 182).

Carrascos Angaben über Beschwörungen und Liebeszauber wurden oben schon erwähnt (Carrasco, 224 ff.).



### Die Herstellung des Rindenpapiers (Abb. 2—6)

Von jungen, etwa armdicken Stämmen des Teochichicastle (eigentlich Brennessel, hier aztekischer Vulgärname für eine bestimmte Baumart. Botanischer Name?) werden Rindenstreifen der Länge nach abgeschält und nach dem Abziehen der äußeren Borke in großen Tonkrügen eingeweicht und mit einem Holzasche-Aufguß gekocht (nach Starr in der Lauge von Mais, der für die Tortillas vorbereitet wurde. Starr 181). Das nach dem Kochen weicher gewordene



Abb. 5 Übergießen der Fasern mit Lauge aus Holzasche.

Material wird mehrere Stunden in klarem Wasser gespült. Steht eine Quelle zur Verfügung, läßt man deren Wasser darüberlaufen. Die Rindenfasern haben jetzt etwa die Struktur von dickeren Fadenalgen angenommen und werden mit den Händen ausgedrückt.

Auf kleinen Holzbrettern, die beiderseitig geglättet sind, werden die Fasern ausgebreitet. Zuerst legt man den Umriß des herzustellenden Bogens und füllt das Innere gitterartig aus (3—4 Faserstränge in Längs- und einige darüber in Querrichtung). Mit einem handlichen, glatten Stein wird die Masse geklopft, die sich dadurch zu einer Fläche zusammenschiebt. Dann wird das Holzbrett zum Trocknen in die Sonne gestellt (s. dazu auch Montell, S. 63; Fig. 2).

Nach dem Trocknen lassen sich die Bogen leicht abziehen. Sie werden, über Kreuz gefaltet, zu kleinen Packen gebündelt und verschnürt.

Da dieses Papier laufend für die Zeremonien benötigt wird, wird stets ein gewisser Vorrat angefertigt, und der Brujo tauscht oder kauft die benötigte Menge. Die Papierherstellung ist Frauenarbeit (nach Starr geschieht sie mit einer gewissen Heimlichkeit in den Häusern. Starr 181).

Die Papiere werden nicht eingefärbt. Für die hellen (Jonote) oder dunklen Sorten (Xalama) wird entsprechende Rinde ausgesucht.

Das Papier ist einseitig, wo es dem Holzbrett aufgelegt hat, glatt. Die geklopfte Fläche ist leicht rau. Im ganzen gleicht es etwa den gröberen Qualitäten des Japanpapiers. Das Rindenpapier wird ausschließlich für Zaubierzwecke und bei den Zeremonien verwendet.



Abb. 6 Klopfen der faserigen Masse und Trocknen des Rindenpapiers.

## Die Papierfiguren

Das Übersee-Museum in Bremen besitzt eine Sammlung von einigen Dutzend der noch heute hergestellten Papierfiguren aus San Pablito sowie ein „handelsübliches“ Bündel gleichartiger Figuren aus dem ca. 50 km weiter nördlich liegenden Ixhuatlan (Estado Veracruz). Diese Figuren wurden in der Zeit von 1954–1960 gesammelt. Es sind neben Figuren aus Rindenpapier eine Reihe

von Figuren aus farbigem, fabrikmäßig hergestelltem Papier vorhanden, die im Stil von den ersteren abweichen.

Auf den Tafeln I—IV sind die Rindenpapier-Figuren und eine Auswahl der übrigen abgebildet.

Die Rindenpapier-Figuren zeigen nur wenige Varianten. Nach Tracht und Kopfschmuck können männliche und weibliche Figuren unterschieden werden. Die vorhandene spanische Bezeichnung der Buntpapier-Figuren (Fig. 8—22) nennt zwei einander ähnliche Stücke *hombre* bzw. *mujer* (letztere Fig. 9). Sie unterscheiden sich lediglich durch den Kopfschmuck, der bei der männlichen Figur möglicherweise einen Sombrero darstellt (s. z. B. Fig. 8). Bei den wohl älteren Vorbildern folgenden Rindenpapier-Figuren würde diese männliche Kopfbedeckung zu der Tracht passen mit Ausnahme der Fig. 1, die eine Frau



Abb. 7 Für eine Krankenheilungszeremonie hergerichtete Papiere.

darstellt. Fig. 5 und 6 sind trachtgleich, zeigen jedoch verschiedenen Kopfschmuck. Leider liegen zuwenig Exemplare vor, um typische Merkmale herauszuarbeiten.

Fig. 3 stellt einen der Rindenpapier-Bogen mit kreuzförmigen Einschnitten dar. Das Photo (Abb. 7) läßt deutlich die noch zusammengefalteten Figuren erkennen, darunter vorn links eine dunkelfarbige mit abwärts gestreckten Armen. Oben rechts liegt ein Stapel Papiere mit den kreuzförmigen Ausschnitten, die einzeln herausgeklappt sind. Dieses Kreuz ist das alte Symbol der vier Himmelsrichtungen oder Weltgegenden. Wir kennen jedoch aus den Bilderhandschriften dieses Zeichen auch noch als den Kreuzweg, den bevorzugten Aufenthaltsort von Zauberern und gespenstischen Wesen.

Die Figuren aus buntem Papier zeigen trotz Vorhandenseins einiger Merkmale der Rindenpapier-Figuren ganz andere Formen. Sie sind aus mehreren aufeinandergeinähten Papierlagen geschnitten, die farblich voneinander verschieden sind. Durch Entfernen von Teilen oberer Lagen wird Mehrfarbigkeit erzielt. Diese Figuren stellen meist Nutzpflanzen dar. Sie sind größer als die Rindenpapier-Figuren.



Die größten Figuren der Sammlung (Fig. 18 ff.) sind Abbilder von Göttern oder menschlichen Wesen. Dazu gehört auch der Truthahn (guajolote), der in weiteren Teilen Mexikos als Abbild oder Vertreter der Tezcatlipoca galt (Fig. 22).

Ob diese Buntpapier-Figuren auf ältere Vorbilder zurückgehen, und ob sie auch aus Rindenpapier hergestellt werden, ist mir nicht bekannt.

Ungewöhnlich ist bei einem Teil der letzteren Figuren das Vorhandensein von Schwänzen. Wahrscheinlich hat man, um die Kirche nicht argwöhnisch zu machen, diese Figuren damit als Teufel (in christlichem Sinne) markiert. Es ist ja eine ganze Reihe von Beispielen bekannt, wie altes Brauchtum in kirchliches Ritual gehüllt weiter fortlebt.

### Figuren aus Rindenpapier

- Fig. 1 Weibliche Figur, dunkelfarbig, 20 cm. San Pablito.  
 Fig. 2 Weibliche Figur, hellfarbig, 22 cm. San Pablito.  
 Fig. 3 Bogen mit kreuzförmigen Einschnitten, hellfarbig,  $23,5 \times 12$  cm. San Pablito.  
 (Fig. 1—3 Mit Blut bespritzte Figuren aus der von Herold beobachteten Krankenheilungszeremonie.)  
 Fig. 4 Männliche Figur. Bündel von 16 paarweise zusammengefalteten, gleichartigen Figuren, hell- und dunkelfarbig, 24 cm. Ixhuatlan.  
 Fig. 5 Männliche Figur, hell- und dunkelfarbig, 21 cm. San Pablito.  
 Fig. 6 ? Figur, hellfarbig, 21 cm. San Pablito.  
 Fig. 7 Weibliche Figur, dunkelfarbig, 21 cm. San Pablito.

### Figuren aus farbigem Papier

(Die Farben sind von der oberen Lage nach unten aufgezählt.)

- Fig. 8 „Jitomate“, männliche Figur. Grün, rot, weiß, weiß, rot, grün. Früchte rot. 26 cm. San Pablito.  
 Fig. 9 „Frijol delgado. Mujer.“ Weibliche Figur. Grün, violett, weiß, weiß, violett, grün. Früchte violett, 26 cm. San Pablito.  
 Fig. 10 „Chile colorado.“ Weibliche Figur? Blau, rot, weiß, weiß, rot, blau. Früchte rot, Blattspitzen weiß. 26 cm. San Pablito.  
 Fig. 11 „Chile de Hoja.“ Weibliche Figur? Blau, gelb, weiß, weiß, gelb, blau. Früchte gelb. 25 cm. San Pablito.  
 Fig. 12 „Jicama.“ Männliche Figur. Grün, weiß, weiß, grün. Früchte weiß. 26 cm. San Pablito.  
 Fig. 13 „Mazorca amarilla.“ Weibliche Figur. Blau, orange, weiß, weiß, orange, blau. Früchte orange. 26 cm. San Pablito.  
 Fig. 14 „Piña.“ Weibliche Figur. Hellblau, gelb, rot, weiß, weiß, rot, gelb, hellblau. Früchte gelb, Fruchtblätter rot. 26,5 cm. San Pablito.  
 Fig. 15 „Plátano amarillo“. Geschlecht ? Grün, gelb, weiß, weiß, gelb, grün. Früchte und Blattspitzen über den Füßen gelb. 26 cm. San Pablito.  
 Fig. 16 „Caña blanca.“ Männliche Figur. Blau, weiß, weiß, blau. Kleine Spitzen in den Blattwinkeln weiß. 26 cm. San Pablito.  
 Fig. 17 „Enjambre.“ Geschlecht? Gelb, weiß, weiß, gelb. 26 cm. San Pablito.  
 Von diesen Figuren sind noch verschiedene ähnliche vorhanden, die ebenfalls Pflanzen darstellen.

- Fig. 18 „Señor del relámpago.“ Männliche Figur. Grün, weiß, rot. 33 cm. San Pablito.
- Fig. 19 „Señor del trueno.“ Männliche Figur. Violett, weiß, gelb. 33,5 cm. San Pablito.
- Fig. 20 „Señor del monte.“ Männliche Figur. Weiß, weiß. 34 cm. San Pablito.
- Fig. 21 „Señor de la noche.“ Männliche Figur. Schwarz, weiß, schwarz. 33,5 cm. San Pablito.
- Fig. 22 Ohne Bezeichnung (Truthahn, guajolote). Rot, weiß, violett. 33 cm. San Pablito.

Auch von diesen großen Figuren sind noch verschiedene ähnlicher Art vorhanden (z. B. „El Indio“, „La Sirena“, „Señor del diablo“ usw.).

#### Literatur

- Carrasco Pizana, Pedro: Los Otomies. Cultura e historia prehispánicas de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana. Publicaciones des Instituto de Historia, Prima Serie, Nr. 15. Mexico, 1950.
- Larsen, Helga: Notes on the volador and its associated ceremonies and superstitions. Ethnos, II, S. 179 ff., Stockholm 1937.
- Montell, G.: The expedition to Mexico sent out in 1934—35 by the Ethnographical Museum of Sweden. Ethnos, I, S. 60 ff., Stockholm 1936.
- Soustelle, Jacques: La famille otomi-pame du Mexique Central. Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie XXVI, Paris 1937.
- Serna, Jacinto de la: Manual de Ministros de Indios (Mitte des 17. Jahrhunderts). Veröffentlicht in: Anales del Museo Nacional de México, VI, 1900, S. 261 ff.
- Starr, Frederick: Notes upon the Ethnography of Southern Mexiko. Proceedings of the Davenport Academy of Sciences, VIII, 1901, S. 102 ff. (und IX, 1904, S. 63 ff.).



Fig 1

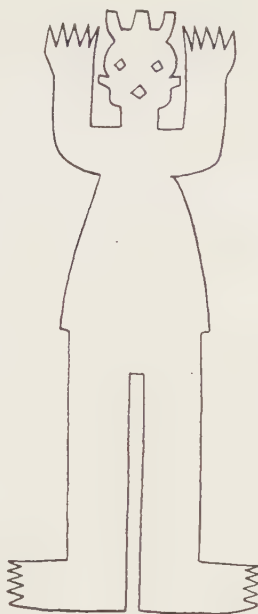


Fig 4

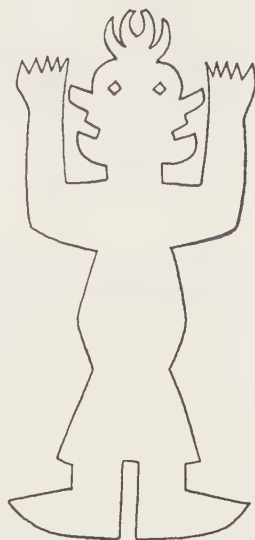


Fig 2

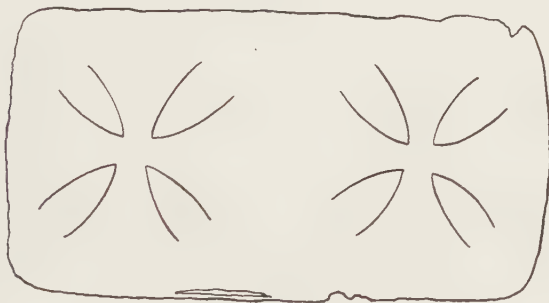


Fig 3

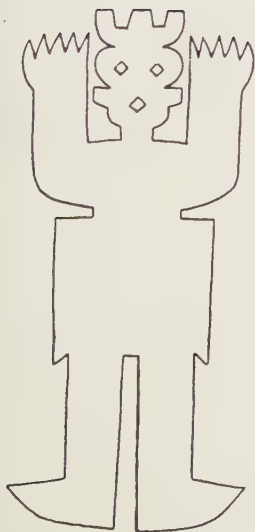


Fig 5

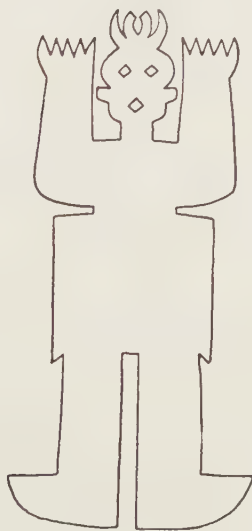


Fig 6

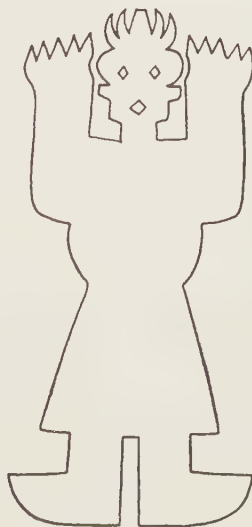


Fig 7



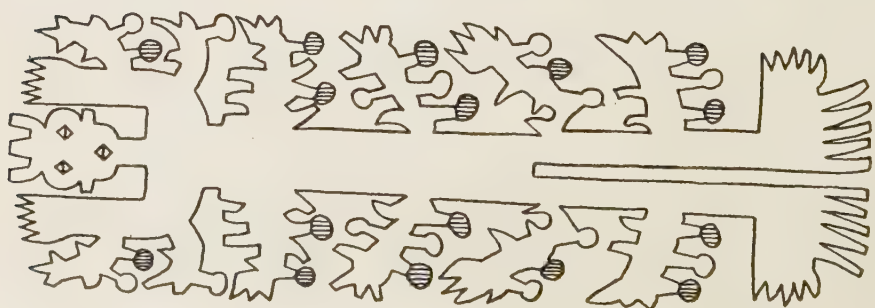


Fig. 8

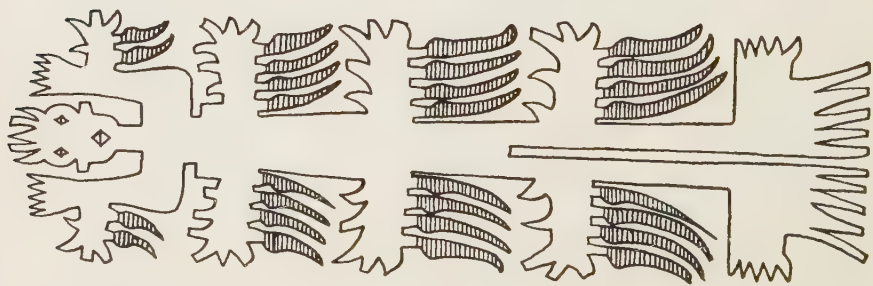


Fig. 9

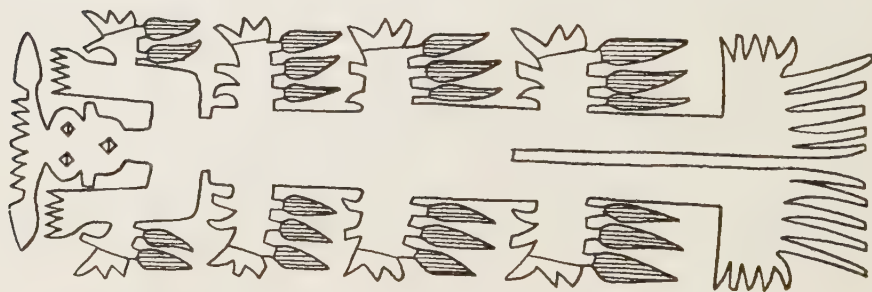


Fig. 10

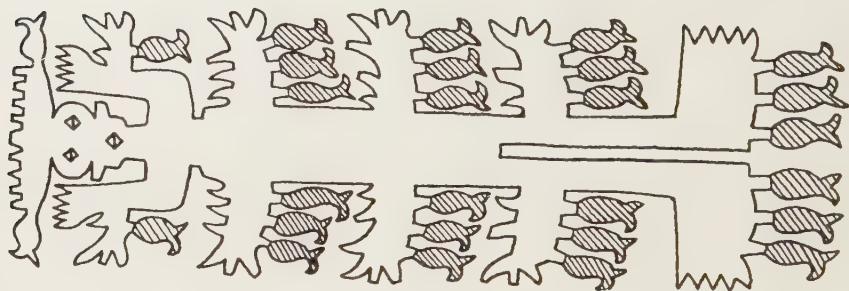


Fig. 11

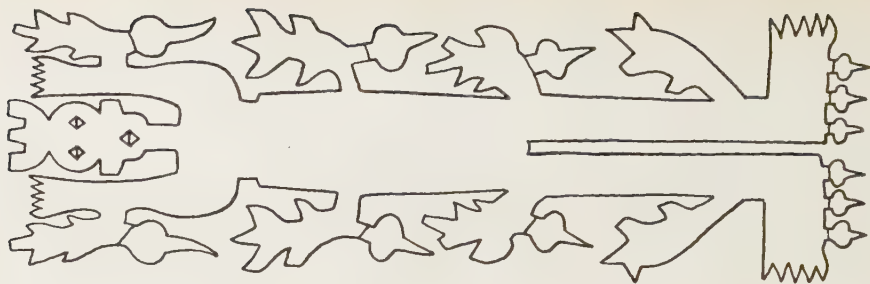


Fig. 12

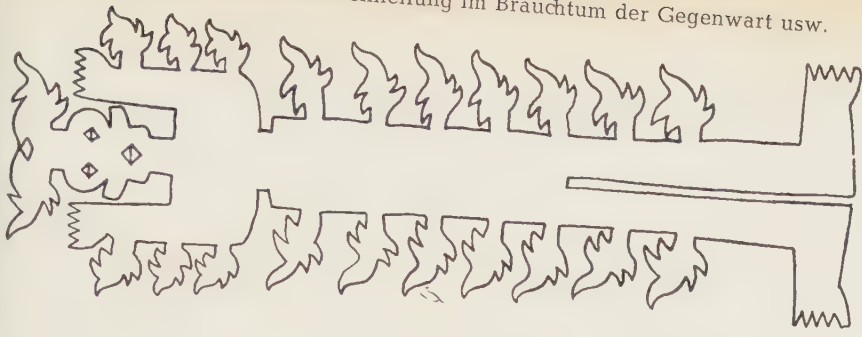


Fig. 17

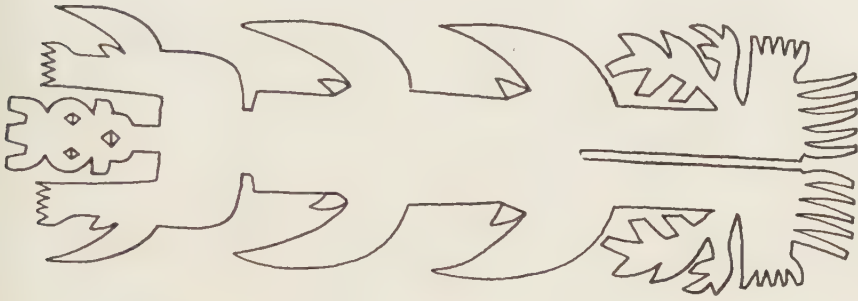


Fig. 16

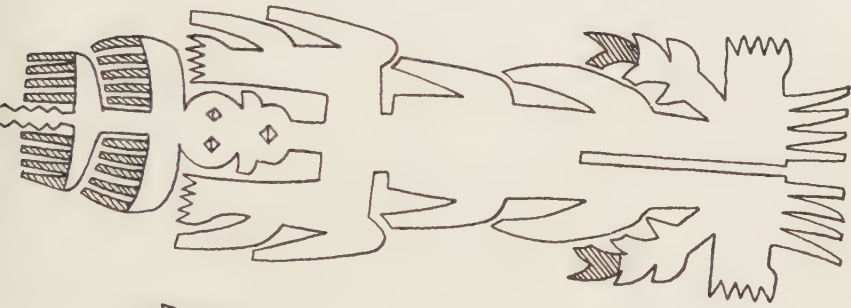


Fig. 15

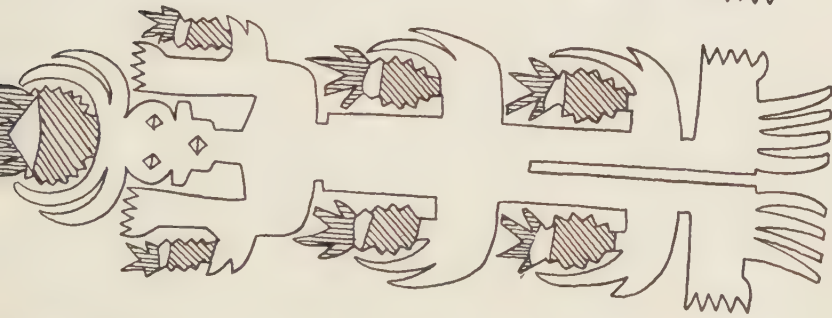


Fig. 14

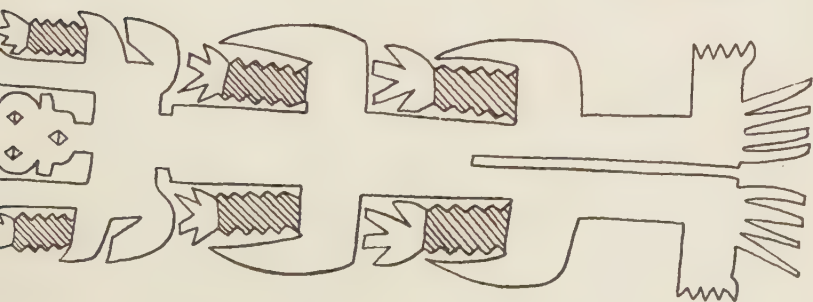


Fig. 13

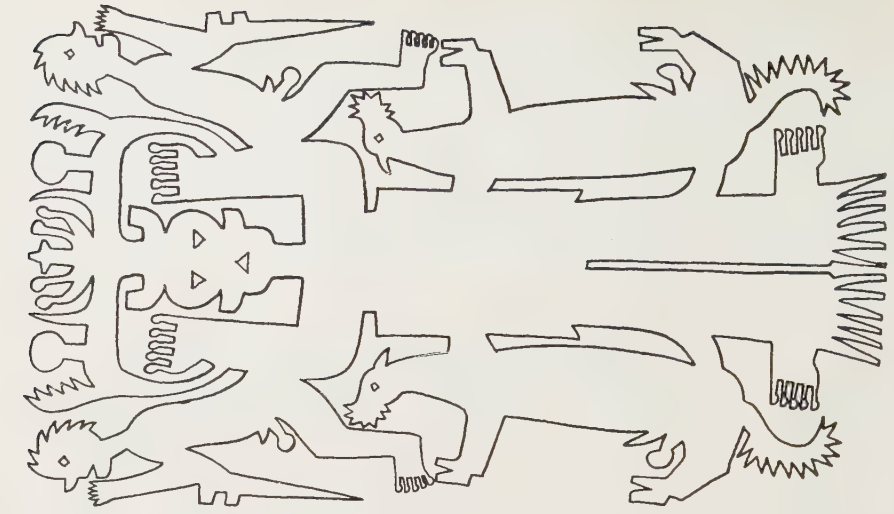


Fig. 20

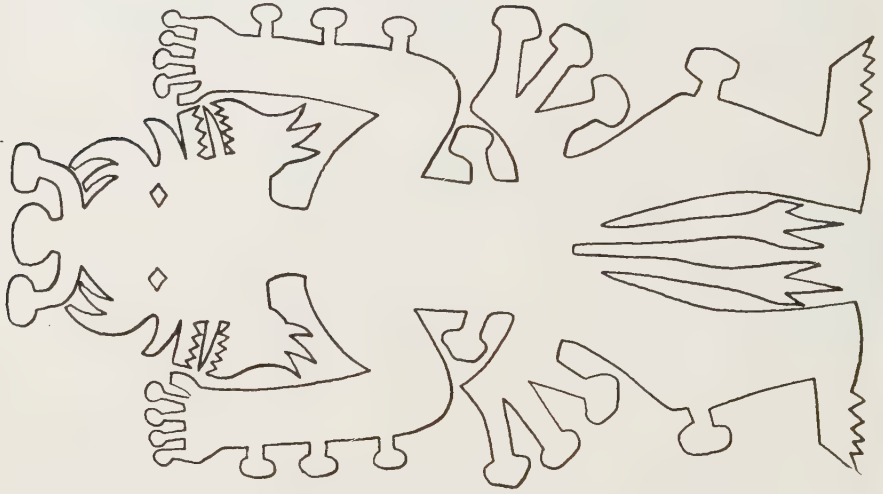


Fig. 19

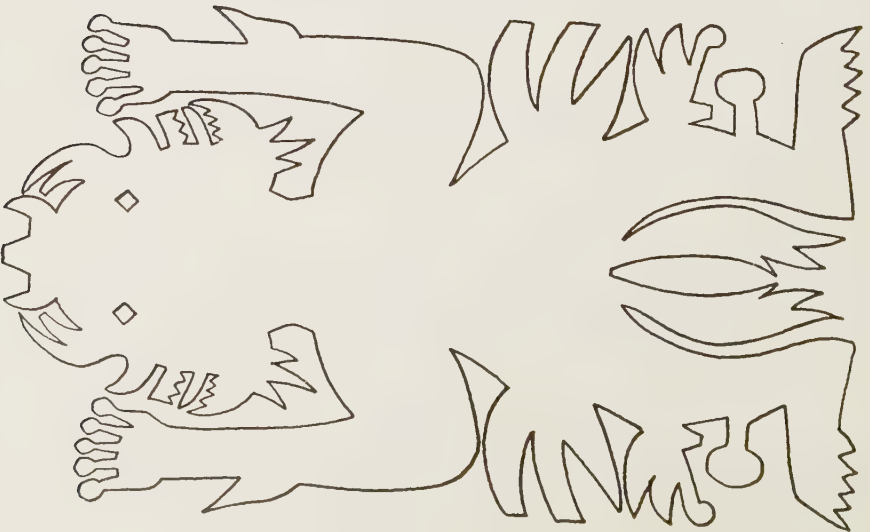


Fig 18



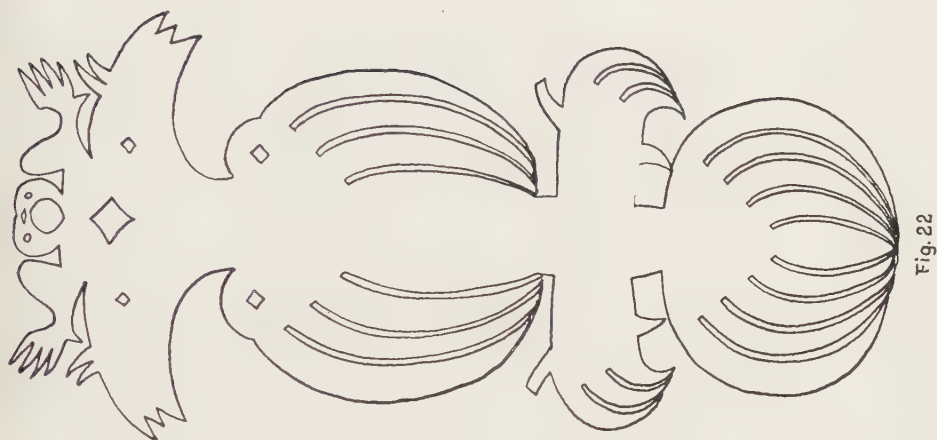


Fig. 22

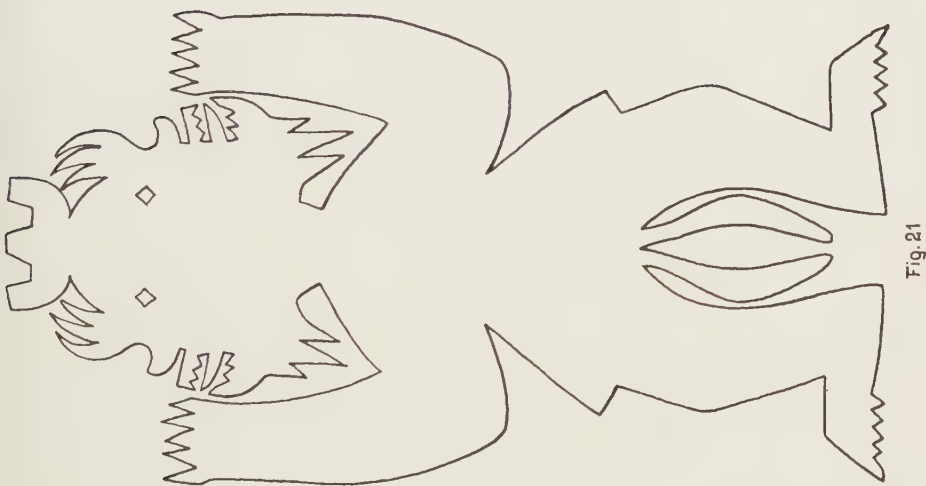


Fig. 21

# Ein Beitrag zur Dekoration der Keramik an der Nordküste Ekuadors

Von  
Raúl Campá Soler

Mit 3 Abbildungen

Im Rahmen eines offiziellen Auftrages meiner Regierung, archäologische Forschungen im Norden Ekuadors zu betreiben, hatte ich Gelegenheit, im Gebiet des Delta des Río Santiago zu arbeiten, und zwar hauptsächlich auf der im Zentrum des Delta gelegenen Insel, die seit der Conquista unter dem Namen „La Tolita“ bekannt ist, da sich auf ihr eine große Zahl von „Tolas“ oder Tumuli befinden. Diese sind oft auf den auf der ganzen Insel verbreiteten Muschelhaufen aufgebaut.

Die heutigen Inseln La Tolita, La Palma und Limones bildeten in noch nicht weit zurückliegender Zeit eine einzige Insel, die von „Trochas“, schmalen Kanälen, durchzogen war. Um Booten die Durchfahrt zu ermöglichen, erweiterte man diese Trochas, was im Verein mit der reißenden Strömung des Río Santiago zur Trennung der Inseln führte.

Auf jeder der drei Inseln gibt es Tolas, die größte Zahl hat man aber auf La Tolita festgestellt. Von dort stammen auch die besten archäologischen Funde Ekuadors, und zwar sowohl was ihre Zahl als auch ihre künstlerische Gestaltung angeht.

Auf der Insel leben seit einiger Zeit Neger, die sich mit den Arbeitern der Hazienda La Tolita vermischt haben. Die Insel ist Besitztum einer Familie, und bis vor kurzer Zeit wurden auf ihr Viehzucht und ein intensiver landwirtschaftlicher Anbau betrieben. Heute dagegen sieht man nur noch wenige Stück Rindvieh auf den prachtvollen Weiden, und die Bewohner treiben Anbau nur für ihren eigenen Bedarf.

Sowohl La Tolita als auch die anderen Inseln des Delta des Río Santiago haben sich aus Schlamm und einem Gemenge von Sand und Tonerde, das die starke Strömung des Wassers mit sich führt, gebildet. Dauernd noch vergrößert sich die Oberfläche der Inseln, da die Wurzeln der Mangroven und einer Binse, die man im Lande Totorá nennt (es handelt sich wahrscheinlich um „*Scirpus americanus*“), den angeschwemmten Sand und den Ton festhalten.

Nach Angaben, die 20 Jahre zurückliegen, war die Vegetation früher spärlich, mit Ausnahme von großen Mangrove-Dickichten, die Höhen von über 10 m erreichten. Heute trägt die Insel eine dichte Vegetation. In den Gebieten ohne große Bäume gibt es Weiden von „Janeiro“- und „Guinea“-Gräsern, die vom Vieh gern gefressen werden. An der Küste der Insel gibt es viele Kokospalmen, außerdem werden u. a. Bananen, Yuca, Zuckerrohr und Reis angebaut. Die Grenze von Kolumbien ist in der Luftlinie 25 km vom Außenrand der Insel entfernt.

Bei einem Streifzug an der Küste fanden wir an einem kleinen Abhang Scherben, die uns schon im ersten Augenblick als verschieden von allem, was wir persönlich oder aus der Literatur kannten, erschienen. Es handelt sich dabei aber keineswegs um eine ungewöhnliche Form, denn als erstes fanden wir dort den Fuß einer Schale in der für ekuadorianische Keramik typischen Art; der Unterschied bestand vielmehr in der Bemalung des Schalenfußes. Diese konnten wir in keinen der Kunststile des präkolumbischen Amerika einordnen. Sie

wies verschiedene Übereinstimmungen mit Verzierungselementen von Süd-asien auf, obwohl wir aber auch sowohl eine Folge von Dreiecken zusammen mit sogenannten Felinenzähnen, also ein eindeutig amerikanisches Element, als parallele und treppenförmige Linien bemerkten.

Es handelt sich um eine Keramik, die sich besonders weich anfühlt, gleichmäßig gearbeitet, leicht glänzend und im offenen Feuer gut gebrannt ist, wodurch sie zusammen mit der einzigartigen Bemalung leicht von anderen an der ekuadorianischen Küste ausgegrabenen Stücken unterschieden werden kann.



Abb. 1 Schalenfüße in der an der ekuadorianischen Küste üblichen Form mit der im Text beschriebenen Art der Verzierung. (Aus der Sammlung des Autors.)

Das Rohmaterial scheint sorgfältig ausgewählt worden zu sein. Es besteht aus Tonerde vom Festland, wahrscheinlich aus dem Gebiet zwischen dem Dorf Olmedo und „Las Peñas“, einer Region, in der wir einen guten grauen Ton fanden, fast wie Bauxit, aber ohne Eisenoxyd. Zum Magern dienten feinstkörnige Kieselsteinchen (vom Fluß angeschwemmter Sand) von einem Feinheitsgrad von 20—40. Die Brenntemperatur ging nicht über 700 Grad Celsius, da die Masse noch nicht in sich verschmolzen war. Trotzdem ist der Brand so gut, daß man bei in überschwemmten Gebieten ausgegrabenen Stücken weder Auflösungserscheinungen bemerkt, noch die Dekoration verwischt war.

Beim Bruch des Materials zeigt sich ein gleichmäßig grauer Farbton mit geringen Variationen zwischen dem einen und dem anderen Stück. Leider standen uns nicht so viele Stücke zur Verfügung, daß es uns möglich gewesen wäre, eine tabellarische Übersicht aufzustellen. Aber die Beobachtung von etwa 50 Stücken ermöglicht uns doch zu sagen, daß die Farbe des gebrannten Tons grau mit nur geringen Abweichungen ist.

Die Verzierungen sind in einem dunklen Grau verschiedener Schattierung gehalten, wobei eine fast schwarze Farbe vorherrscht, die bis hellkaffeebraun variieren kann.



Die Dicke der Scherben entspricht dem Durchschnitt der amerikanischen Keramik der oberen Schichten, etwa 3—4,5 mm. Die Größe der Verzierungen bedeutet eine Neuheit, denn viele sind nicht größer als 1 cm. Die Verzierung zeigt die übliche Art der Wiederholung. Charakteristisch ist für sie die Anmut in der Linienführung und die Tatsache, daß die ins Auge fallenden Wiederholungen doch Abweichungen aufweisen, weshalb es interessant ist, diese Verzierungen einmal genauer zu betrachten.

Im Hinblick auf die Technik der Malerei ergaben sich Probleme, die uns auch andere Kollegen nicht zufriedenstellend zu lösen vermochten. Wir wissen, daß die Malerei mittels eines Pinsels aufgetragen wurde, aber der Vorgang als solcher konnte nicht mit Sicherheit rekonstruiert werden. Die Malerei zeigt nicht die dem Fundhorizont typischen Merkmale.



Abb. 2 Scherben von der Insel La Tolita mit der im Text beschriebenen Art der Verzierung. (Aus der Sammlung des Autors.)

Die Kulturschichten der „basischen oder formativen Periode“ der vorkolumbischen Hochkulturen zeigen in ihrem Nachlaß beim Fehlen von Metallverarbeitung künstlerische Textilien, Reste von Bauten (Wohnhäuser und Tempel) und eine gutausgebildete Keramik, die in verschiedenen Kulturen die sogenannte negative Bemalung aufweist, deren Technik aus dem Auftragen der gewünschten Muster in flüssigem Wachs und dem Eintauchen des Stückes in ein mit Farbe gefülltes Gefäß besteht. Beim Brennen verschwindet das Wachs und die Muster treten klar hervor, begrenzt durch die sie umgebende Farbe. An den Stellen, die mit Wachs bedeckt waren, zeigt sich die natürliche Farbe des Tones. In Fällen starker Oxydation beim Brennen können diese Muster auch sehr dunkel getönt sein.

Wir vermuten, daß bei der Keramik, die uns hier beschäftigt, eine Variante dieser Technik der Bemalung angewendet wurde. Auf die Gefäße trug man zuerst eine dünne Schicht von grauem, gutgesiebttem und flüssigem Ton auf, was vielleicht durch Eintauchen geschah. Nach dem Trocknen wurden die Muster in Wachs aufgetragen und danach die Gefäße in Farbe getaucht. Entsprechend der

Temperatur oder der Menge von Oxyd beim Brennen variiert die Keramik zwischen hellem Kaffeebraun und intensivem Schwarz und ist leicht glänzend.

Wir stellen hier diese Behauptung über die möglicherweise angewandte Technik auf, an der wir so lange festhalten werden, bis diese offensichtliche logische Erklärung durch eine andere ersetzt werden kann.

Verschiedene der Scherben zeigen starke Rußspuren, was möglicherweise darauf zurückzuführen ist, daß einige dieser Gefäße trotz ihrer feinen Bemalung zur Erwärmung von Getränken oder Nahrungsmitteln verwendet



Abb. 3 Scherben von der Insel La Tolita mit der im Text beschriebenen Art der Verzierung  
(Aus der Sammlung des Autors.)

wurden, die für Bestattungsriten bestimmt waren. Die große Zahl von Reiben, die man im gesamten Gebiet der Tolas findet, unterstützt unsere Behauptung. Man hat diese zum Reiben der Yuca bei der Herstellung von Chicha benutzt, die man bei religiösen Zeremonien trank, die sicher auf diesem weiten Gräberfeld stattfanden.

Der Stil der Bemalung zeichnet sich schon auf den ersten Blick durch eine zarte Linienführung und eine Komposition aus, die man nicht oft in der vorkolumbischen Keramik findet. Außer der Feinheit der aufgemalten Linien und der sich dauernd wiederholenden und so ein Ganzes formenden kleinen Muster bemerken wir das Vorherrschen von spiralförmigen Linien und nicht von auf den Sonnenkult hindeutenden konzentrischen Kreisen.

Das Vorherrschen der spiralförmigen Linien in ihren verschiedenen Ausführungen, sogar im Muster, ist charakteristisch für metallverarbeitende Kul-

turen sowohl in Amerika wie in der Alten Welt. Die Metalle und ihre Legierungen neigen beim Guß dazu, Fäden zu ziehen, die Spiralen bilden. Das „S“ und seine Ableitungen sind wohl die für Metalle typischsten Formen. Sowohl ihre Verwendung als auch die beim Guß sich bildenden Fäden waren der Ursprung von Filigranmustern, deren Darstellung wir auf dem größten Teil der Keramik, mit der wir uns hier beschäftigen, finden.

Die vorkolumbische Metallurgie, die sich von der nordperuanischen Küste mit dem Zentrum Lambayeque aus verbreitete, führte einen neuen Stil linearer Verzierung in der dekorativen Kunst der vorkolumbischen Welt ein.

Die alte Tradition geometrischer Darstellung in Amerika, die ihren Ursprung im Neolithikum hatte, wobei besonders die Verwendung gerader Linien charakteristisch war, stieß auf diese kurvilinearen Formen, was zu interessanten Neubildungen führte. Und diesen Dekorationsstil, der seinen Ursprung in dem genannten Zusammentreffen hatte, finden wir auf der vorliegenden Keramik. In das Schema der von Estrada erarbeiteten relativen Chronologie ordnen wir unsere Funde in die „Desarrollo regional“ genannte Schicht ein, die etwa zeitlich den ersten Jahrhunderten n. Chr. entspricht.



# Über einige sogenannte „Falschkopftücher“ von Paracas

Von

Axel von Gagern

Mit 6 Abbildungen

Der aus Hannover stammende Textilkaufmann Wilhelm Christian Theodor Gretzer, geboren 1847, hat in den 32 Jahren zwischen 1871 und 1903 von Lima aus mehr als 30 000 Gegenstände altperuanischer Kulturen zusammengetragen. Seine Sammlerleidenschaft ließ ihn von Fundplatz zu Fundplatz, von Angebot zu Angebot hasten; und so erfuhren seine Sammlungen das Mißgeschick vieler anderer: die sofortige Katalogisierung unterblieb, und den Jahrzehnte später unternommenen Versuch, Listen über Provenienzen und Fundumstände aufzustellen, stützte das Gedächtnis nur mangelhaft. Doch haben die oft genug abenteuerlichen Wege der Erwerbungen — zeitgenössische Nachrichten sprechen von Verbindungen zu räuberischen Schatzgräbern und anderen Desperados, deren er sich zeitweilig bediente — ihn nicht dazu verleitet, die Lücken mit Phantasien auszufüllen. Vielmehr vervollständigte er die sachlichen Beschreibungen der Objekte nur dann, wenn er sich einer Besonderheit genau entsinnen konnte. Insofern besteht kein Grund, die Zuverlässigkeit seiner im ganzen spärlichen Angaben anzuzweifeln.

Gretzer war trotz guter, autodidaktisch erworbener Kenntnisse kein Wissenschaftler und wollte als solcher auch nicht gelten. Demungeachtet war sein Spürsinn ein ungemein sicherer, und in seinen riesigen Sammlungen befindet sich kaum ein ganz unwichtiger Gegenstand, geschweige eine Fälschung. Wenn seine Liebe mehr den augenfälligen Prachtstücken galt, unterschied er sich darin nicht von den Forschern und Sammlern seiner Zeit. Aber nur so ist es erklärlich, daß fünf kleine bemalte, in Fransen auslaufende Gewebe, die später in das Provinzialmuseum Hannover kamen, mit keinem Wort erwähnt werden und demzufolge vom ersten Bearbeiter seines Nachlasses zurückgestellt wurden als ein Teil des „gelegentlich einmal“ zu erledigenden Restes.

Auch in anderen Sammlungen haben bemalte Tücher dieses Typs kaum Beachtung gefunden, bis anhand gesicherter Funde die Herkunft feststand: aus Paracas-Gräbern. Sie ähneln einander trotz aller individueller Formgebung in mancherlei Hinsicht. Sie sind quadratisch oder rechteckig mit Seitenlängen zwischen 20 und 30 Zentimetern. Das Material ist eine helle, stark gezwirnte Baumwolle in Kette und Schuß. Fast durchweg ist das Garn durch Verwitterung bräunlich verschossen. Das Gewebe ist auf drei Seiten begrenzt durch Webekanten; die vierte Seite endet in langen Fransen, die sich aus der Kette bilden. Bei einigen, ursprünglich vielleicht bei allen Exemplaren sind die Franzenenden durch quergeknüpfte Kordeln in der Weise verbunden, daß zwei zusammenlaufende „Strähnen“ entstehen. Das Gewebe ist grob: für die Kette werden 10, 11, 14 und zweimal 15 Fäden pro Zentimeter gezählt; für den Schuß zweimal 4, zweimal 5 und einmal 12 Fäden. Daraus ergibt sich für vier Tücher ein ripsbindiger und gröberer Charakter, für ein Stück — das auch motivisch leicht abweicht — ein Leinwandcharakter mit feinerem Material.

Auf den unifarbig wirkenden Gewebegrund sind die Motive mit dunkelbrauner<sup>1)</sup> und blaß orangeroter Farbe vorwiegend linear aufgetragen. Die

1) Nach den Untersuchungsergebnissen des Gerichtsmedizinischen Instituts der Universität Göttingen ist das Malmittel nicht Blut, wie nach Farbe und pastosem Auftrag angenommen werden konnte, sondern Erdfarbe mit eingedicktem Pflanzensaft.

Darstellungsweise ist ausgesprochen flächig. Das Bild wird jeweils beherrscht von einer großen zentralen anthropomorphen Figur. Ihr rechteckiger oder trapezförmiger Leib steht auf kurzen, geknickten Beinchen, die, im Profil gegeben, zumeist in einer Richtung „laufen“. Der massige Kopf schließt in Augenbrauenhöhe mit einem geraden Querstrich ab; die Kinnlinie läuft im stumpfen Winkel zusammen. Betont sind die „Katzen“-Augen und das breite, hochgewinkelte Maul mit Reißzähnen. Die Nase endet ähnlich den Schlangenköpfen zumeist in einem Doppeldreieck. Die Armchen, wenn überhaupt gezeichnet, setzen sich in einer der zahlreichen gewundenen und gezackten Schlangen fort, die den übrigen Teil des Bildfeldes bedecken. Diese Schlangen entspringen größtenteils dem Kopf selbst oder einer Art von Bühne, gebildet durch den Überaugenstrich. Mit menschlichen oder Doppeldreiecksköpfen züngeln sie nach allen Richtungen. Im Beispiel I flankieren sie eigens die Hauptgestalt mit augenlosen Gesichtern; im Beispiel IV umschlingen sie die Augen<sup>2)</sup> und schießen aus den Mundwinkeln nach rechts und links.

Dürfen wir von weiteren Einzelheiten zunächst absehen und ein Beispiel hinzuziehen, das sich weitgehend mit unseren deckt und in die Sammlung Robert Woods Bliss, Washington, gehört<sup>3)</sup>, so präsentiert sich uns stets die gleiche Szene: ein hierophanes Wesen, dessen emanative Kräfte sich in jedem Zuge offenbaren, dringt mit wilden und drohenden Gebärden heran. Die gezügelte, im ganzen symmetrische Anordnung der dichtgedrängten Figuren wirkt gleichsam paradox zur Absicht, höhere Macht in Aktion zu zeigen — und unterstützt diese Absicht wiederum durch geringe, aber deutliche Abweichungen von der Gleichgewichtslage. Hier zeigen die in eine Richtung gestellten Knickbeinchen Bewegung an; dort (Fig. IV) spreizen sich Arme und Füße und die Teile des Kopfes — weit getrennte Augen, abbreviierte Nase, herabgezogene Zunge — reißen auseinander wie unter dem Druck innewohnender Kräfte. Bei einer anderen Variante (V) wird der Kopf bis tief in den dünnen Nacken hinein verrenkt. Die Proportionen und Flächenverteilungen, die formsicheren, beinahe eleganten Linienführungen, besonders im Beispiel II, täuschen über das, was dahintersteht und gemeint ist. Wird nämlich die Einzelheit in Sinn und Funktion erkannt, spürt man das dramatische Gegeneinander vom elementar Erlebten und dem Bestreben, der Erschütterung innerlich und äußerlich Herr zu werden. Vom Haupt, dem beherrschenden Zentrum, stößt, preßt, zuckt die Urgewalt in alle Richtungen. Die gewundenen oder im Zickzack vorschnellenden Schlangenleiber sind nochmals mit dornigen Schuppen besetzt, ihre Köpfe sind zu verdoppelten Pfeilspitzen oder zu Fäusten mit Gesichtern ausgestaltet. Nirgendwo bleibt ein Raum, der sich dem Wirken der Mächte entziehen könnte, ja im Beispiel I und V sprengt die Gewalt jeden denkbaren Rahmen, während bei II, III und IV gerade, außen und innen mit Zacken bespickte Grenzlinien den Bereich des irdischen Lebens abzuschirmen suchen.

Das figürliche Werk außerhalb des „Gorgonen“ scheint von geringerer Bedeutung. Auch wenn es sich kaum um bloße Füllfiguren handeln wird — die Möglichkeit einer Beurteilung dessen fehlt gänzlich —, so spricht für die sekundäre Bewertung, daß sie von Beispiel zu Beispiel wechseln, somit nicht „kanonisch“ sein werden.

In der Figur I befindet sich ein schlangenköpfiges und mit den Händen ebenfalls Schlangen haltendes Wesen im großen, viereckigen Leib. Es „läuft“ entgegengesetzt der Hauptfigur. In Figur II sitzt an dieser Stelle eine Katze. Dies ist insofern bemerkenswert, als der große Kopf auf dem Exemplar der

<sup>2)</sup> Im Katalog „Exotic Art“ der Collection Jay C. Leff, Department of Fine Arts, Carnegie Institute, Pittsburgh 1960, ist auf S. 101, Nr. 671, eine Tonmaske „Paracas Cavernas (?)“ abgebildet mit kringelförmig eingerollten und gezackten Augen.

<sup>3)</sup> Lit.-Verz. Nr. 2, Abbildung auf Tafel 140.

Bliss-Sammlung „Katzenothen“ hat. Der Körper von Figur III schließt einen Vogel (?) ein, der von V einen solchen mit zwei Köpfen. Neben den vier Schlangen über dem Kopf von II erscheint eine anthropomorphe Figur (mit Katzenkopf?). Sie wird in IV abgewandelt in einen Strahlenkopf. Im Beispiel II und IV erscheinen verschiedentlich Vögel. Zu berücksichtigen sind schließlich kleine, hakenförmige, zwischen die größeren Figuren eingestreute Gebilde in I, II und III. Man wird sie bei jedem Versuch einer Sinndeutung in Betracht ziehen müssen.

Die Beispiele weichen stärker voneinander ab, als sich aus der persönlichen Freiheit bei der Fertigung erklären ließe. „Individuelle Modifikation“ kann man gelten lassen im Falle von I, II, dem Exemplar der Bliss-Collection und allenfalls III. Schon Figur IV trägt einen ganz anderen Charakter. An die Stelle einer untrennbar verzahnten Gesamtheit, der sich das einzelne unterordnet, tritt ein minder fest gefügtes Nebeneinander. Die sich anbietende Vermutung, es handelte sich um ein Werk geringerer Meisterschaft, wird widerlegt durch das geritzte und gemalte Dekor auf einem im Ica-Tal, „wahrscheinlich Gegend Ocucaje“, gefundenen großen Tongefäß<sup>4)</sup>. Auch hier das „gesprengte“, in mehrere Zonen aufgegliederte Gesicht, die weit abstehenden, von Schlangen umwundenen Augen, die kurzen, Symbole tragenden Ärmchen, der kastenförmige Leib mit den Säulenbeinchen, der Kopf mit der Strahlen- oder Zackenglorie auf der Stirn! Die kleinen menschenähnlichen Figürchen auf der Gewebezeichnung neben dem Kastenleib sind vielleicht in Zusammenhang zu bringen mit jenen, die auf dem Tongefäß neben die Schlangenwesen und in gleicher Größe wie diese gesetzt sind. — Wieder ganz anders nimmt sich die Zeichnung auf Figur V aus. Hier kann von einer Statik nicht mehr die Rede sein: der Körper stürzt gleichsam mit den Armen rudernd oder stoßend hinauf oder herab. Dieses Stürzen, Schweben, Fliegen, festzustellen von welcher Seite man auch immer das Tuch betrachten mag, bekundet eine mit dem Verglichenen nicht übereinstimmende Herkunft, sei diese Herkunft nun technischer, zeitlicher, örtlicher oder kulturcharakterlicher Art. Macht sich eine andere Erlebnis- oder Auffassungsweise geltend? Ein „Ausstrahlen“, „Wirken“ hier wie dort; aber hier nicht bei einem stetigen Fortschreiten des Ausstrahlungszentrums, sondern bei einem ungestümen und unaufhaltsamen Hereinbrechen. Und noch ein Weiteres fällt sofort auf. Die Körperflächen zwischen den konturierenden Linien füllen sich vielfach mit Farbe. Die breiten und schweren Zackenschuppen, der plumpe Doppelvogel im Leib, das Maul wie ein Schnurrbart oder doppeltes Blatt! Überdies ist die Symmetrie im einzelnen keine engherzige, nichts ist gemessen und gezirkelt, nirgends ein Lineal verwendet, das Gewebe ist mit freier Hand bemalt und wirkt deshalb frei und geradezu malerisch gegenüber den anderen. Sogleich wirft es die Frage nach dem Zeitverhältnis zu diesen anderen auf.

Hier hilft ein Blick auf die benachbarten Kunstübungen weiter. Dem Schweben, Strömen, Stürzen ebenso wie den beidseitig geknickten Beinchen und dem rückverdrehen Gesicht begegnen wir wieder in den Figurenstickereien von Paracas-Necropolis und in den Gefäßmalereien von Nazca. Für uns ist es von zweitrangiger Bedeutung, ob wir der Paracas-Stickerei motivisch die Priorität vor der Nazca-Malerei einräumen und uns damit der Meinung Ubbelohde-Doerings anschließen oder ob wir Yacovleff und Muelle folgen, die das umgekehrte Verhältnis postulieren<sup>5)</sup>. Höchstwahrscheinlich ist in unserem Fall, daß die Art der Darstellung von V von der malerischen Übung herkommt, die von I bis III von der gewebetchnischen und die von IV von der Keramik-Dekorationstechnik in der Paracas-Cavernas-Kultur mit eingeschnittenen Konturen und ausgemalten Zwischenfeldern. Sollte sich „freies Malen“ erst mit

4) Lit.-Verz Nr. 7, Abbildung S. 239, Text S. 55.

5) Lit.-Verz. 7, S. 43 Nr. 156.





Abb. 1 Reste einer Mumifization des indischen Kopf aus unversponnener Baumwolle und darübergebundenem „Falschkopftuch“ (false-head-cloth)



Abb 2 „Falschkopftuch“ mit Kettfransen in zwei Strähnen.



Abb. 3 Mit 1 und 2 verwandte, jedoch abweichende Formgebung. (Attribute!)





Abb. 4 Sehr ähnliche Auffassung wie auf dem Tongefäß (Lit.-Verz. 7, Abb. S. 239, Ocucaje?).



Abb. 5. Von den Einführungen der Gefäßmalerei beeinflusste Formgebung.

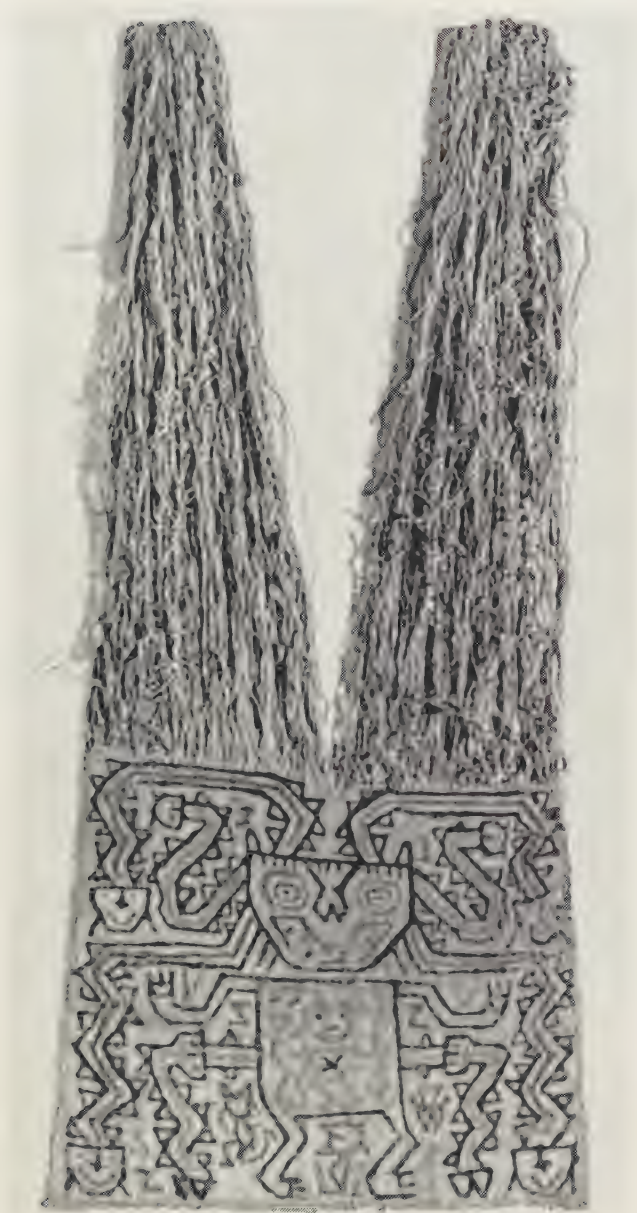


Abb. 6 Beispiel der Robert Woods Bliss Collection.



der Zeit durchgesetzt zu haben — und das scheint der Fall —, so wäre V später anzusetzen als I bis III, während IV eine zeitlich nicht entscheidbare Sonderstellung einnimmt.

Gretzer sammelte, wie eingangs erwähnt, zwischen 1871 und 1903. Ein Fundgebiet Paracas erwähnt er in seinen Aufzeichnungen nicht. Da er also dort selbst nicht gegraben hat und ein späterer Sammlertausch gleich von fünf Exemplaren diesen Typs unwahrscheinlich ist, bleibt nichts weiter übrig als anzunehmen, daß er zumindest einige der Stücke — neben anderem — von sogenannten „Huaqueros“ erwarb. Grabräuber müssen also schon damals, wenn nicht seit je, Paracas als lohnenswertes Beutefeld durchsucht und — verschwiegen haben. Die zähe Bewahrung ihres Geheimnisses ist vielleicht auch der Grund dafür, daß in der älteren Literatur alle Paracas-Objekte ausgewiesen wurden mit Bezeichnungen wie „angeblich vom Nazca-Tal“, „aus Pisco“ oder „Nähe Pisco“<sup>6)</sup>. Als Herkunft von zwei Randborten des bekannten „plastischen“ Typs — gewirkte aneinandergereihte Figürchen in allen Farben — nennt Gretzer „alte Nazca-Gräber“. Da er mit Sicherheit in den Nazca-Tälern und bei Ica und Ocucaje grub, läßt sich vermuten, daß er wenigstens das Tuch IV dort fand — wenn auch das eine oder andere der übrigen oder gar alle, würde daraus auf ein weit ausgedehnteres Verbreitungsgebiet der Paracas-Kulturen zu schließen sein, als allgemein angenommen wird.

Das durchgängige Motiv auf den Tüchern sicher zu deuten wird erst möglich sein, wenn erstens alle bekannten Exemplare des Typs synoptisch geprüft werden, und wenn sich zweitens Zusammenhänge finden lassen zwischen dem Gezeigten und dem Totenkult. Durchaus vorläufig zu verstehen ist daher die geäußerte Meinung, es handelte sich in dem Abgebildeten um eine Wettergottheit, insbesondere um einen Regenten über Blitze, Regen und Hagel. Stets zucken die Schlangen aus dem beherrschenden Haupt gewunden oder zackig gewinkelt. Und: „snake symbolism... although not explained historically in Peru, is associated with rain in Mexiko and the southwestern United States“<sup>7)</sup>. Auf Regen deuten ferner die verschiedentlich zu erkennenden Katzen oder Katzenköpfe. Schließlich ist aufmerksam zu machen auf die Symbole in den Händen der Gottheit von IV und jener so sehr ähnlichen auf dem großen Tongefäß, das man im Ica-Tal bzw. bei Ocucaje fand. Die eine Hand hält Parallelstriche in Längsrichtung (auf dem Tuch in einem Kopf endend), die andere deutlich eine kurze Keule (auf dem Tuch ein einfacher, also nicht „gespalten“ Schlangenkopf). Die Längsstriche scheinen mir Regen anzudeuten, während die glatte Keule ein Lärm, das heißt Donner erzeugendes Instrument sein könnte. Ebenfalls auf Regen oder Hagel beziehen sich vermutlich die eingestreuten Punkte, Winkel und Häkchen auf I, II und IV. Da und dort schwirrende Vögel — besonders auf III — und der Strahlenkopf über dem Haupt von IV werden auf den Vorgang in Himmelshöhe verweisen.

Gibt es diesbezüglich noch Lücken auszufüllen, so besteht für die Anwendung der kleinen Viereckstücher mit lang daran hängenden Fransen keine Frage. Gäbe sie Lothrop nicht schon richtig an<sup>8)</sup>, so wäre sie erwiesen durch das Exemplar I der Sammlung Gretzer in Hannover. Dort ist das Tuch auf ein sackartiges großes Baumwollgewebe genäht und mit unversponnener Baumwolle abgefüttert. An diesem Sacktuch hängt dann noch ein ringförmiger, mit wenigen Fäden umwickelter Ballen Rohbaumwolle. Sinngemäß angeordnet bildet der Baumwollballen einen „Kopf“, über den das bemalte Tuch wie eine Maske gebunden war, während das grobe Tuch das Mumienbündel umhüllte. Wir werden es also hier zu tun haben mit einem Vorläufer jener imitierenden Stoffköpfe auf den späteren Mumienballen, die in der Regel mit einer Maske

<sup>6)</sup> Lit.-Verz. 6, p. 146 unten.

<sup>7)</sup> Lit.-Verz. 2, p. 286, Nr. 243.

<sup>8)</sup> Lit.-Verz. 2, p. 286, Nr. 243.

aus Holz, Ton oder Metall ausgestattet wurden. Es wäre interessant, vom Motiv her zu untersuchen, ob die später an der Mittelküste in Gebrauch gekommenen sogenannten Mumientafeln aus Rohrgeflecht mit darüber gespanntem, kindlich bemaltem Stoff als ein rustikaler Nachläufer der Paracas-Tücher anzusehen sind.

An zwei anderen Stücken unserer Reihe hängen Reste von unversponnener Baumwolle. An den Rändern aller Exemplare finden sich Nähfäden und Nählöcher in eben den weiten Abständen wie bei I. Damit ist die stets gleiche Verwendung als „Falschkopftuch“ gesichert.

Wohl ist es möglich, daß Lothrop recht hat mit der Annahme, daß die langen, meist in zwei Strähnen auslaufenden Kettfransen die Haare des Toten bedeuten sollen. Das freilich wirft eine neue, hier nur vermerkte Frage auf: inwiefern nämlich die hierophane Wesenheit das Gesicht des Toten „ersetzt“.

#### Literatur:

- Bird, Junius, und Louisa Bellinger: Paracas Fabrics and Nazca Needlework, 3. Century b. C. — 3. Century a. C. The Textile Museum. Washington 1954.
- Pre-Columbian Art. Robert Woods Bliss Collection. Text and Critical Analysis: S. K. Lothrop, F. W. Foshag, Joy Mahler. 2<sup>nd</sup> Edition London 1959.
- D'Harcourt, Raoul: Les textiles anciens du Pérou et leurs techniques. Paris 1934.
- Holmes, William H.: Textile Fabrics of Ancient Peru. Washington 1889.
- Means, Philip Ainsworth: A Study of Peruvian Textiles. Boston 1932.
- O'Neale, Lila M.: Textile Periods in Ancient Peru: II. Paracas Caverns and the Grand Necropolis. University of California Publications in American Archaeology and Ethnology. Vol. 39, No. 2. Berkeley and Los Angeles 1942.
- Ubbelohde-Doering, Heinrich: Kunst im Reiche der Inca. Tübingen 1952

# Die Arbeitsphasen des Erntens und Austretens in der mittleren Gegend der Ungarischen Tiefebene (Beobachtet auf dem Kérdő-Hof in Kardoskut, Kom. Békés)

Von  
Gyula Nagy

Mit 16 Abbildungen und 10 Tafeln

Die Landwirtschaft hat im Wirtschaftsleben Ungarns schon immer eine wichtige Rolle gespielt. Die Anbaufläche und der Rang der einzelnen Getreidearten (Weizen, Roggen, Gerste, Hafer) waren im Laufe der Geschichte naturgemäß vielfach Veränderungen unterzogen. Es gab Perioden — so in der Zeit der Türkenherrschaft —, in denen der Getreideanbau hinter der Viehzucht zurücktrat. Trotzdem war der Getreideanbau immer eine wichtige Quelle unseres Fortschritts. Die Entwicklung der Agrotechnik hat auch bei uns sukzessiv rationellere Anbaumethoden gebracht, so daß heute in Ungarn im Getreideanbau die Errungenschaften der modernen Agrotechnik Anwendung finden.

Mit den Methoden des Erntens und Ausdreschens des Getreides hat man sich in der ungarischen ethnographischen Literatur schon mehrfach beschäftigt<sup>1)</sup>. István Györffy hat einen eingehenden Fragebogen zusammengestellt, um damit die Methoden, die Verfahren, die Geräte und Terminologie des Erntens und Dreschens („Austretens“), bei dem man Vieh über die Garben führt, in der Großen Ungarischen Tiefebene zu bearbeiten. Es ergibt sich aber aus der Natur der Sache, daß bei solch komplizierten Verfahren, wie sie auch beim Ernten und Austreten vorliegen, die Fragebogen, die nicht durch Fachleute verfertigt wurden, die Ansprüche der Wissenschaft nicht eingehend genug befriedigen konnten. Das bisher gesammelte Material über die Art des Getreideanbaues macht es erforderlich, daß man gleichzeitig mit der systematischen Landesforschung auch an einigen Plätzen eingehende Aufnahmen durchführt. Solcher Art ist auch diese Untersuchung, in welcher wir die agrotechnischen Methoden, Geräte, Terminologie des Erntens und Austretens, mit der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Problematik im Hintergrund, auf einem festgesetzten Gebiet studieren und beschreiben.

Unsere Forschung haben wir im Zentrum der Puszta-Vásárhely begonnen, die in der mittleren Gegend der Großen Ungarischen Tiefebene liegt. Dieses Gebiet gehörte bis 1951 zur Stadt Hódmezővásárhely in dem Komitat Csongrád. Derzeit gehört es unter dem Namen Kardoskut als selbständige Gemeinde zu dem Komitat Békés. Der Hotter (österreichisch für: Feldgrenze, Besitzgrenze) der Gemeinde umfaßt 14 000 Katastraljoch (1 Katastraljoch gleich 5755 m<sup>2</sup>) und die Einwohnerzahl 2700 Menschen. An vielen Stellen finden wir

<sup>1)</sup> In der ungarischen volkskundlichen Literatur enthält das Werk von Györffy István: „Takarás és nyomatás az Alföldön“ (Néprajzi Értesítő XX. 1926. 1. 46. 1.) die meisten Angaben und ausführlichsten Beschreibungen über Ernten und Austreten. Folgende wichtige Werke lieferten uns andere brauchbare Angaben oder Beschreibungen bezüglich unseres Gegenstandes: Kiss Lajos: „A kasza a hódmezővásárhelyi ember kezén“ (NÉ 1926. 86—93), Turi Mészáros István: „Adalék az alföldi gazdálkodáshoz“ (NÉ 1928. 105—113), Kiss Lajos: „Földművelés a Rétközön.“ Debrecen, 1929, Morvay Gyula: „Nyomatás Tardoskedden“ (NÉ 1929), Nyárády Mihály: „Az őszi rozs termelése Ramocsaházán“ (NÉ 1933. 89), Györffy István: „A matyok mezőgazdasága.“ Nepünk es nyelvünk 1934. 1—8, Fel Edit: „Kocs 1936. - ban.“ Néprajza Monografia. Budapest, 1941, Gunda Bela: „Nepi mezőgazdalkodás a Boldva völgyében“ (NÉ XXIX. 1937. 45—70), Györffy István: „Földművelés.“ Magyarság Néprajza. II. Budapest 1943. 183—246, K. Kovács László: „Hogyan gyűjtük a népi gazdálkodás tárgyait.“ Budapest, 1953, Nagy Gyula: „Takarás és nyomatás a kardoskúti (Békés m) Kérdőtanyán“ (Ethnographia, 1954. 167—197 és 484—517. 1.)



alkalischen Boden. Die Niederschlagsmenge im Jahresdurchschnitt beträgt 500 bis 550 mm. Auf dem alkalischen Boden wächst das Stroh nur so kurz (z. B. bei der Gerste) — besonders in trockenen Jahren —, daß man es nicht in Garben binden kann. In solchen Jahren wird das abgemähte Getreide — auf alte Weise — ungebunden wie Heu bearbeitet. Auf diesem Terrain zeigt die agrotechnische Entwicklung einen langsameren Fortschritt als auf einem fruchtbaren Boden. Das ist der Grund, weshalb man hier den Weizen bis in dieses Jahrhundert hinein mit Pferden austreten (ung.: nyomtatni) ließ, wo doch in der fruchtbaren Umgebung schon seit den 90er Jahren des vorigen Jahrhunderts mit der Dreschmaschine gedroschen wurde. Da das Dreschen mit Dreschmaschinen rationeller ist als das Austreten, haben sich die Dreschmaschinen auch hier in dem von uns untersuchten Gebiet, wenn auch später, eingebürgert. Die zahlenmäßige Vermehrung der Maschinen hat einen Rückzug des Austretens mit sich gebracht. Gerste und Hafer wurden in unserem Forschungsgebiet bis zu den 20er Jahren dieses Jahrhunderts allgemein ausgetreten. Von dieser Zeit an bediente man sich nur noch sporadisch dieses Verfahrens. So haben z. B. im Jahre 1941 mehrere Bauern ihr Getreide — infolge der Zwangsverhältnisse — noch ausgetreten. Wir haben Kenntnis davon, daß in einer kleinen Bauernwirtschaft Weizen und Gerste noch im Jahre 1959 auf diese Weise gedroschen wurde. Futtererbsen und Hirse werden aber von vielen bis heute noch mit Pferden ausgetreten. Da die ältere Generation, die auf der Puszta-Vásárhely wohnt, die alten Ernte- und Austretethoden durch einen langen Zeitraum gebraucht hat und sie noch beherrscht, fanden wir dieses Gebiet außerordentlich geeignet zur Durchführung unserer Forschung.

Die Arbeitsgemeinschaft, die sich mit der Frage des Ackerbaus und der Viehzucht im Zeitalter des Feudalismus und des Feudalkapitalismus beschäftigt, hat im Jahre 1951 vom Ackerbauministerium die Erlaubnis erhalten, Weizen auf einer Fläche von einem halben Katastraljoch in der Bauernwirtschaft des Ernő Kérdő auf der Puszta Nr. 503 zu Kardoskut auf alte Weise zu ernten und austreten zu lassen.

Unsere Arbeit verlief in nachstehend beschriebener Weise: Zuerst studierten wir auf unserem Gebiet die Geräte zum Ernten und Austreten. Danach haben wir die Angaben unserer Gewährsleute über die Methoden des Vorgehens beim Ernten und Austreten gründlich gesammelt. Im Besitz dieser Kenntnisse studierten wir o. a. Arbeit auf dem Bauernhof von Kérdő. Seitens der Arbeitsgemeinschaft haben sich in der Beobachtung der Arbeiten Universitätsprofessor István Tálasi, Professor des Universitätsinstitutes für Ethnographie László K. Kovács, Oberdirektor des Ethnographischen Landesmuseums Iván Balassa, und der Verfasser in seiner Eigenschaft als Direktor des Orosházaer Szántó Kovács Museums beteiligt. Wir benutzten diese Gelegenheit zur Aufnahme sämtlicher Arbeitsphasen des Erntens und Austretens auf Schmalfilm. Die Filmarbeit wurde durch die materielle Opferbereitschaft der obigen Arbeitsgemeinschaft und durch die Unterstützung des Ackerbauministeriums ermöglicht. Die Aufnahmen machte Dr. László K. Kovács, ein hervorragender Kenner der ungarischen materiellen Kultur, besonders der einheimischen Wirtschaft. Der 1300 m lange Film befindet sich derzeit in dem Budapester Universitätsinstitut für Ethnographie. Zur endgültigen Aufbewahrung kommt er in das Landesmuseum für Ethnographie.

Nach der Feldarbeit wurde das Material ausgewertet. Die wichtigsten Momente der Arbeitsphasen wurden gezeichnet. Dabei bemühten wir uns auch, die Zeiteinheiten der einzelnen Arbeitsphasen grafisch abzubilden. Wir zeigten unser in Bearbeitung befindliches Material des öfteren den Bauern, die an den beobachteten Ernte- und Austretarbeiten teilgenommen haben, vor, und berücksichtigten ihre Bemerkungen. Im Jahre 1952 konnten wir unsere For-

schungsarbeiten auch auf die umliegenden Bauernwirtschaften des Kérdő-Meierhofs ausdehnen. Erleichtert wurden unsere Bemühungen in diesem Jahr durch die Dürre, derzufolge viele Bauernwirtschaften ihr Getreide notgedrungen auf alte Weise abernten mußten. Auch haben wir unsere Beobachtungen über das Austreten durch weitere Mitteilungen erweitert. In unserer Studie haben wir unser Beobachtungsmaterial der Kérdő-Bauernwirtschaft, wie der Umgebung, derart dargestellt, daß wir Arbeitsmethoden der Kérdő-Bauernwirtschaft im Text und die in der Umgebung in den Anmerkungen mitgeteilt haben. Auch müssen wir noch bemerken, daß wir die Arbeitsphasen des Erntens kürzer gefaßt haben und die des Austretens ausführlicher beschrieben haben. Die in der Studie erwähnten Geräte wurden bei den beobachteten Arbeitsphasen in der Kérdő-Bauernwirtschaft angewandt. Auch die fotografischen Aufnahmen wurden dort gemacht.

## I. Ernten

### 1. Abmähen

Das Hauptgetreide der Puszta-Vásárhely ist der ungarische Theissweizen<sup>2)</sup>. Sein Abernten auf dem Kérdő-Meierhof geschieht wie folgt: Schon früh vor der Ernte werden die bei der Arbeit benötigten Geräte in Ordnung gebracht. Das Abernten wird begonnen, wenn der Weizen völlig reif ist. Zuerst wird das Seil (ung.: kötélerezstés) aus einer schilfartigen Pflanze (ung.: csatak) oder aus Heu mit einem Seildreher (ung.: Kötélerezstő, I. Tafel 5) hergestellt (ung.: eresztik). Zu zweit bereitet man das Seil aus dem angefeuchteten und mit Gabeln zusammengeschütteten Material. Einer hält das Seil zu (ung.: ereszt), die andere Person handhabt (ung.: tekeri) den Seildreher. Während der Arbeit halten sie das entstehende Seil straff, denn sonst bilden sich Knoten (ung.: macska) daran. Die Seile, die gewöhnlich in einer Länge von sechs großen Schritten gemacht werden, nimmt man auf den Armen in Form einer Acht zusammen.

Nach dem Seilmachen wird die Sense (I. T. 1) gedengelt (Abb. 1). Als Unterlage wird ein Amboß benützt, den man in den Boden schlägt (I. T. 3). Die Sense wird mit der scharfen Seite des Hammers (ung.: kalapálóél, I. T. 4b) scharf ausgedengelt. Eine sehr stumpfe Sense wird zuerst mit einem großen Hammer oberflächlich bearbeitet (ung.: möghuzzák), danach wird sie mit einem kleinen Hammer fein ausgedengelt (ung.: kiverik). Der Dengler führt mit seiner linken Hand die Spitze der Sense. Nachdem man die Sense etwa zwei Spannen lang ausgedengelt hat, wird der rechte Fuß unter das Sensenblatt gesetzt und damit die Sense geführt<sup>3)</sup>.

Vor dem Mähen wetzen die Schnitter mit einem Wetzstein (I. T. 2a) ihre Sensen (ung.: mögfenik). Den Sensenstiel, den sie vor ihre Füße stellen, halten sie etwas schräg nach links. Mit der linken Hand halten sie den Rand der Sense (ung.: orom, I. T. 1b), und mit dem Wetzstein (ung.: fenökő), den sie aus dem Wetzsteinhalter (ung.: tokmány, I. T. 2b) herausgezogen haben, wetzen sie ihre Sensen. Der Mäher macht den ersten Strich mit dem Wetzstein von der Ecke aus gegen die Spitze der Sense abwärts. Dann greift er in rascher Bewegung auf die andere Seite der Sense. Den dritten Strich beginnt er in der

<sup>2)</sup> Der ungarische Theissweizen ist eine Abart des gewöhnlichen Weizens (*Triticum aestivum* L. ssp. *aristatum* Al.). Seine wertvollste Eigenschaft ist der hohe Klebergehalt. Sein Nachteil aber ist — besonders bei feuchter Witterung — die geringere Widerstandsfähigkeit dem Kornbrand gegenüber. Auch ist sein Halm schwach. Daher legt er sich leicht und hat auch einen verhältnismäßig schwachen Ertrag. Diese Nachteile haben unsere Pflanzenveredler am Anfang dieses Jahrhunderts eliminiert.

<sup>3)</sup> Einst hat man die Sense durchweg am Stiel gedengelt. Viele nehmen sie heute herunter. Nachdem sie wieder am Stiel befestigt ist, wird nachgeprüft, ob sie gut eingestellt ist.

Mitte des ersten und den vierten in der Mitte des zweiten Striches. So setzt er seine Arbeit fort. Wenn der Wetzstein auf der entgegengesetzten Seite entlangfährt, hebt der Mäher seine vier Finger auf, und wenn er sie wieder schließen will, hebt er auch die Hand, aber der Daumen hält die Sense, die dann durch ihr eigenes Gewicht ein wenig rutscht, weiter zurück. Am Schluß des Wetzens zieht der Mäher den Wetzstein noch einmal an beiden Seiten der ganzen Schneide der Sense entlang. Dann legt er die Sense neben den noch stehenden Weizen auf die Erde und mißt den an der Sense angebrachten elastischen Sensebogen zum Weizen (ung.: takaró, I. T. 1 g). Wenn er bis zum oberen Blatt des Strohes reicht, ist er gut eingestellt. Auf der Puszta-Vásárhely wird der Weizen mit einer Sense geschnitten, die zwei Griffe hat (ung.: kacs). Den Weizen kann man mit der Sense auf zweierlei Weise mähen:



Abb. 1. Das Dengeln der Sense (Inventar Nr. 89).

1. Wenn man das abgeschnittene Korn nicht in Garben bindet, sondern es ungebunden sammelt, dann mäht der Schnitter es ab und läßt es in Schwaden liegen, also wie beim Grasmähen.

2. Wenn man den geernteten Weizen in Garben bindet, dann mäht der Schnitter den Weizen so, daß die abgemähten Schwaden an den noch stehenden Weizen stürzen. Auf unserem Terrain erntet man auf beide Arten, aber in unserem Studium befassen wir uns nur mit der ersten, der wahrscheinlich älteren Weise.

Die Schnitter stellen sich zum Mähen immer so hin, daß auch der Wind ihnen bei der Arbeit möglichst behilflich ist (ung.: szél alá). Das Abernten beginnen sie so, daß sie zuerst einen Schwadenkopf (ung.: rendfej) machen. Das geschieht hauptsächlich dann, wenn neben dem abzuschneidenden Weizen noch ein anderes Getreide steht und man sich dem Weizen schwer nähern kann. Aber das Abernten beginnt man auch dann mit einem Schwadenkopf, wenn der zu mähende Weizen frei steht. Der Schwadenkopf wird wie folgt



erstellt: Zur Mährichtung rechtwinklig mäht man einen so langen Schwaden an dem stehenden Weizen entlang, wie das abzuerntende Terrain (ung.: elö) breit ist. Der abgemähte Weizen — der auf den danebenstehenden stürzt — wird mit der Sense bis zu einer Sensengriffweite zusammengefaßt und an das Anfangsende der abzumähenden Schwade auf einen Haufen gelegt. Diesen kleinen Haufen nennt man Schwadenkopf. Der Schwadenkopf liegt von dem ungemähten Weizen eine Schrittlänge ab. Dann beginnt das Mähen in fortschreitender Richtung. Der durch den ersten Sensenschnitt abgemähte und angehäuften Weizen kommt neben den Schwadenkopf. Der abgemähte Schwaden — an dessen Anfangsende der Schwadenkopf liegt — heißt Schwadenfuß. Wenn die Schnitter mit einem Schwaden fertig sind, stecken sie die Sense unter das Ende des Schwadens und schieben den Weizen eine Sensenlänge an den vorhergehenden Schwaden (ung.: föltürülik). So ist die Sense beim Abmähen des folgenden Schwadens nicht behindert.

Ein guter Schnitter führt die folgenden Bewegungen beim Mähen durch: Mit der rechten Hand faßt der Schnitter den größeren Griff (ung.: nagykakcsát, I. T. 1e), mit der linken Hand den kleineren Griff (ung.: kiskakcsát, I. T. 1f) der Sense. Dann, mit dem rechten Fuß vorwärtsschreitend, macht er den ersten Sensenschnitt. Die Sense führt er so weit nach rechts, daß die Ecke des Blattes den Boden berührt. Danach wirft der Mäher einen Blick auf den abzuschneidenden Weizen und stellt nach Augenmaß fest, wieviel Weizen er abmähen kann. Mit dem Rumpf beugt er sich etwas nach vorn. Seine rechte Hand ist ausgestreckt, während seine linke in Richtung des Magens eingebogen ist. Inzwischen macht sein Rumpf eine Viertelwendung nach rechts. Der Mäher bleibt einen Moment stehen (Abb. 2) und vollführt dann mittels seiner Arme, des Rumpfes und des rechten Beines den Schnitt (ung.: suhintást). Die scharfe Sense beschreibt im Weizen einen Halbkreis und schneidet ihn etwa zwei Finger hoch über dem Boden ab. Während des Schneidens wendet sich der Rumpf des Schnitters um eine halbe Drehung nach links. Seine rechte Hand ist dann vor seinem Bauch eingebogen, während seine linke Hand ausgestreckt rückwärts in die Richtung des Rückens des Schnitters kommt (Abb. 3). Der auf die Sense montierte, elastische Sensenbogen (ung.: takaró) sammelt während des Mähens den geschnittenen Weizen und schiebt ihn vor sich hin. Wenn die Sense ihren Halbkreis ausgeführt hat, gibt der Schnitter ihr einen schwachen Ruck, so daß der Sensenbogen den abgeschnittenen Weizen auf die Erde legt. Nach dem Sensenschnitt tritt der Schnitter mit dem linken Fuß so weit vorwärts, wie es für den nächsten Schnitt erforderlich ist. Sein rechter Fuß bleibt auf der Stelle. Gleichzeitig mit dem Schritt des linken Fußes läßt er die Ecke der Sense mit einer raschen, drehenden Rumpfbewegung auf die Stoppeln (ung.: tarló) des abgemähten Weizens zur Anfangsseite des Schwadens zurückgleiten. Bei dieser Bewegung gleitet der Ansatz der Sense über die Stoppeln, aber ihre Spitze steht eine kurze Spanne höher. Dadurch stellt der Schnitter den nach dem Mähen gegen ihn gestürzten, aber noch nicht weggeräumten Weizen auf seinen Platz. Der Schnitter führt während des Mähens die oben eingehend beschriebenen Bewegungen immer von neuem durch. Falls mehrere Leute mähen und der erste Schnitter etwa einen Klafter weit vorgeückt ist, stellt sich hinter ihm rechts der zweite ein, danach der dritte usw. Der erste Schnitter ist meistens der beste. Die Schnitter mähen fast immer zusammen im Takt, da die Arbeit so besser geht. Wenn die Schnitter das Ende des Weizenfeldes erreicht haben, machen sie kehrt, um einen neuen Schwaden zu schneiden (ung.: fogni). Vor dessen Beginn wetzen sie wieder ihre Sensen. Der gute Schnitter geht mit wechselndem, gleichmäßigem Schritt vorwärts und mäht leicht, erhält glatten Schwaden und läßt gleichmäßige Stoppeln hinter sich.



Abb. 2 Mähen: Der Anfangsmoment des Mähens (Inventar Nr. 90).



Abb. 3 Mähen: Der Schlußmoment des Mähens (Inventar Nr. 95).



## 2. Das Einsammeln des abgemähten Schwadens in Haufen

Hinter den Schnittern wird der abgemähte Schwaden in Haufen (ung.: csirke) von Garbengröße zusammengelesen. Die Haufen bildet man mittels Holzgabeln (ung.: csirkézövilla, III. T. 5). Dies geschieht auf zwei Weisen: Falls der Schnitter sich schon einige Meter vorwärts gearbeitet hat, schieben ein jungerer Mann oder eine Frau (ung.: gyűjtő), die diese Arbeit verrichten, die Zinken der Gabel unter den Schwaden und heben den daraufliegenden Weizen hoch und legen diesen kleinen Haufen auf den vor ihnen liegenden Schwaden (Abb. 4). Dies Verfahren wiederholen sie so oft, bis der erforderliche Haufen zusammengetragen ist, was von der Menge des in Schwaden liegenden Weizens abhängig ist. Während des Sammelns klopfen sie mit den



Abb. 4. Die Zubereitung des Haufens (Inventar Nr. 99).

Zinkenspitzen der Heugabel auf das abgeschnittene Ende des Haufens und drücken auch den Haufen mit der Gabel so gut zusammen, daß der Wind ihn nicht zerstören kann. Danach trennen sie den so verfertigten Haufen mit der Gabel von dem Schwaden ab und stellen auch die anderen Haufen so her. Die zweite Art des Einsammelns wird gewöhnlich bei Wind angewandt. Der Sammler sticht seine (ung.: beköti) etwas schräg gehaltene Gabel in das Ende des Schwadens, denn dadurch kommen die Weizenhalme zwischen die Zinken der Gabel, hebt den daraufgeratenen Weizen in die Höhe und legt dieses Hauflein auf den vor ihm liegenden Schwaden. Dieses Verfahren wiederholt er — abhängig von der Dicke des Schwadens — zwei bis dreimal. Falls es nötig ist, richtet er mit der Gabel den auseinandergerutschten Weizen wieder in Ordnung. So sammelt er die Hälfte des Haufens. Den halbfertigen Haufen drückt er immer mit der Gabel zusammen. Dann geht er einige Schritte vorwärts, und zurückkehrend sammelt er die zweite Hälfte des Haufens, legt sie auf den ersten Halbhaufen und drückt mit der Gabel den Haufen wieder zusammen. Die übrigen verfertigt er auf die gleiche Weise.



### 3. Das Herrichten des Schobers

Von Zeit zu Zeit legen die Mäher den in Haufen gesammelten Weizen in Schober (ung.: vontató<sup>4)</sup>). Der Schober ist ein 2 bis 2½ Meter hoher Haufen. Das Aufschichten des Schobers ist ausschließlich Arbeit der Maher, welche sie mit einer langstieligen Holzgabel (ung.: gyűjtővilla, I. T. 6) verrichten. Die Schober werden gewöhnlich längs der Weizentafel auf den höher liegenden Teilen geschichtet. Einen Schober richtet man gewöhnlich zu zweit oder zu dritt auf. Wenn die Schwaden nach dem Mähen in Haufen gesammelt sind (ung.: felcsirkézétk), stechen die Sammler ihre Gabeln unter die fertigen Haufen und tragen sie zum Schober. Das Stapeln des Schobers hat seinen erprobten Gang und seinen geordneten Verlauf, so daß sich kein Durcheinanderwerfen des



Abb. 5. Das Stapeln (Schichten) des Schobers (Inventar Nr. 104).

Weizens ergibt. Der regelrecht geschichtete Schober ist dauerhafter und auch schöner. Das Schichten geschieht folgendermaßen: Zuerst wird das Fundament des Schobers (ung.: fenék) gelegt. Darauf wird der erste Haufen placiert. Ungarisch heißt es „févaj“. Der zweite und dritte Haufen wird auf die Längsseiten des ersten gelegt, so daß die Ähren einander gegenüberliegen und auf die Mitte des ersten Haufens kommen. Entsprechend verfährt man mit dem vierten und fünften Haufen. Deren Ähren liegen auch auf dem Rumpf des ersten Haufens. Dann kommen noch vier Haufen mit den Ähren einwärts ins Fundament zwischen die schon niedergelegten Haufen. Damit ist der aus neun Haufen bestehende Grund fertig<sup>5)</sup>.

Auf den Grund des Schobers wird dann bis zur Achselhöhe mit „Daraufwenden“ (ung.: buritással) der Weizen geschichtet. Der Weizen wird mit den Ähren immer einwärts in den Schober gewendet. Das „Daraufwenden“ geht so

<sup>4)</sup> Auf der Puszta ist es üblich, daß die Mäher nach Abmähen jeweils einer größeren Fläche keine Haufen machen, sondern den Schober direkt aus den abgemähten Schwaden aufstapeln. Das nennt man „aus den Schwaden sammeln“. Dabei läßt der Sammler die Zinken der Gabel unter die Schwade gleiten, hebt den Weizen auf und legt ihn auf den vor ihm liegenden Schwaden. Dies wiederholt er so oft, bis er einen Haufen in der Größe einer Garbe gesammelt hat. Danach trägt er den Haufen zum Schober.

<sup>5)</sup> Einige Bauern der Umgebung pflegen den Grund des Schobers — besonders in feuchten Jahren — kegelförmig aufzustapeln. Über dem Grund wird in gewohnter Weise weitergestapelt.

vor sich: Der Sammler trägt den auf der Gabel liegenden Weizen zum Schober. Das abgemähte Ende des Weizenhalmes kommt beinahe an den Rand des Schobers. Dann wendet der Sammler ihn mit einer raschen Bewegung auf den Schober (ung.: ráburítja, Abb. 5). Bei diesem Verfahren beschreiben die Ähren des Weizens einen Halbkreis und kommen in die Mitte des Schobers zu liegen. Nach dieser Prozedur breitet der Sammler mit abwärts gewendeten Gabelzinkenspitzen den oberen Teil des aufgelegten Weizens aus. Mit dieser Bewegung befestigt er den aufgestapelten Weizen. Der Sammler kreist ständig um den Schober. Wenn der Schober die Höhe der Achsel erreicht hat, werden die Haufen wie folgt zum Schober getragen: Der Sammler sticht seine Gabel in den Weizen und hebt den Haufen so auf, daß der Gabelstiel senkrecht zu stehen kommt. Danach stellt er das Ende des Gabelstiels auf die Erde und schlüpft unter den Weizen, hebt ihn hoch und, den Stiel der Gabel senkrecht haltend, trägt er ihn zum Schober (Abb. 6). Mit dem auf die Gabel gestochenen Weizen geht er um den Schober und schaut, wohin der Weizen kommen soll. Der Sammler stellt sich so neben den Schober, daß die Ähren zum Schober zeigen. Dann kippt (ung.: rábillenti) er den Weizen mit einer raschen und bestimmten Bewegung auf den Schober. Wenn er die Gabel herauszieht, zieht er auch den darauf liegenden Weizen so weit zum Rand des Schobers, wie er es wünscht. Nachdem er die Gabel herausgezogen hat, schlägt er auf den Weizen, damit er flach wird<sup>6)</sup>. Wenn der Schober die Achselhöhe erreicht hat, wird er allmählich zusammengezogen. Die letzte Gabel Weizen wird so aufgelegt, daß sie den Gipfel des Schobers ganz bedeckt. In je einen Schober legt man durchschnittlich 130 bis 140 Haufen. Die Schober versucht man so zu schichten, daß sie nicht durchnässen. Ein gutgestapelter Schober hat die Form eines Eis, das auf dem breiteren Ende steht. Das Fundament ist schmaler als das Mittelteil, und der obere Abschluß ist nicht übermäßig spitz.

Der gestapelte Schober wird dann mit der Gabel ringsherum abgescharrt (ung.: körülvillázzák). Dies macht man gewöhnlich zu zweit. Die Sammler ziehen ihre Gabeln von oben nach unten und kämmen so die querliegenden oder herunterfallenden Halme ab. Anschließend ziehen sie mit den Zinkenspitzen der Gabel die heruntergescharrten Halme vom Grund des Schobers weg. Danach wird der Schober mit der Gabel ringsherum geklopft. Schließlich werden die um den Schober liegenden Halme (ung.: kaparéék) mit der Gabel zusammengezogen und auf den Schober geworfen. Der so verfertigte Schober wird nun mit einem Seil provisorisch niedergebunden.

Das Niederbinden verrichtet man zu zweit. Sie halten jeder ein Ende des Seiles und stellen sich neben den Schober. Dann drehen sie ein wenig das Seil und ziehen es aus. Jetzt schreiten sie gleichzeitig gegen den Schober und schwingen das ausgespannte Seil schnell darauf. Dann bohren sie kniend neben dem Schober zangenförmig ihre beiden Hände in den unteren Teil des Schobers, so daß ihre Hände sich darinnen treffen. Mit der rechten Hand ziehen sie das Ende des Seiles in das obere Loch. Im Schober übernehmen sie das Seil in die linke Hand und ziehen es im unteren Loch heraus. Danach ziehen sie nacheinander das Seil an, währenddessen bewegt sich der Schober etwas vorwärts und rückwärts. Wenn das Seil schon festgespannt ist, wird das Ende am Seil einmal übergedreht und in den Schober geschoben. Nach dem Niederbinden klopfen sie noch einige Male mit der Gabel auf den Schober.

Wenn eine Reihe Schober gestapelt ist, werden die auf den Stoppeln herumliegenden Halme, das Geschur, zusammengereicht. Die Arbeit verrichtet man mit dem großen Rechen (I. T. 7). Das Aufrechen des Stoppelfeldes fängt

<sup>6)</sup> Zuweilen — besonders zu Beginn des Schnittes, wenn das Getreide noch unreif und schwer ist — legt man den Grund des Schobers an, indem man „Stiche“ macht. Manchmal wird auch bei trockenem Getreide so vorgegangen, weil nach der Auffassung einiger so leichter zum Schober zu schaffen ist und es auch so besser im Schober steht.





Abb. 6 Das Stapeln (Schichten) des Schobers (Inventar Nr. 105).



Abb. 7 Das Rechen (Inventar Nr. 112).



man gewöhnlich dort an, wo das Mähen begonnen hat. Es wird immer in der Richtung der ehemaligen Schwaden verrichtet, da so der Rechen die Halme besser zusammensammelt. Den Rechen hält man mit einer Hand am Ende des Stieles und mit der anderen Hand an der Abzweigung (Abb. 7). Falls der Raum zwischen den Zinken des Rechens gefüllt wird, hebt der Sammler den Rechen und schiebt ihn etwas rückwärts. Dadurch kommt das Geschur aus den Zinken heraus. Anschließend zieht er aus dieser Lage den Rechen weiter. So gleiten die Zinken des Rechens unter das Geschur und können noch mehr aufnehmen. Wenn der Rechen ganz voll geworden ist, bleibt der Sammler stehen, schiebt den Rechen zurück, nimmt das Geschur heraus und hebt den Rahmen des Rechens über das gesammelte Geschur. Bei trockenem Wetter legt er den Rahmen des Rechens längs auf das Geschur, um es niederzudrücken. Danach zieht er den Rechen weiter. Wenn der Sammler sich am Ende des Feldes umkehrt, wechselt er den Händegriff auf dem Rechen. Er harkt, immer gegen die abgeharkte Fläche schauend. Das zusammengeharkte Geschur kommt gewöhnlich in die Nähe des Schobers. Das Geschur wird mit einer Holzgabel zusammengenommen und an den Schober getragen. Die Haufen, die die Sammler aus dem Geschur machen, legen sie um den Schober herum. Die Schnitter teilen ihre Arbeit so ein, daß sie das, was sie in einem Tag abmähen, auch in Schobern schichten und die abgemähte Fläche auch aufrechen können.

Die Arbeiten an den aufgestapelten Schobern werden am folgenden Tag beendet. Die Schlußarbeit des Schoberstapelns heißt „spitzen“ (ung.: högyölés). Diese wird am Morgen verrichtet, weil bei Tau der Weizen flacher wird. Es ist am besten, wenn diese Arbeit von zwei Schnittern verrichtet wird. Sie wird so durchgeführt: Zuerst nimmt man die Seile vom Schober herab. Danach ziehen die Schnitter aus dem Grund des Schobers mit der Hand die herunterfallenden und durcheinanderstehenden Halme bis in eine Höhe von 50 cm heraus. Sie gehen von einer Stelle rückwärts gehend aus und verrichten diese Arbeit. Die herausgezogenen Halme legen sie — mit den Ähren nach auswärts — auf die Erde. Dann wird der in schönen Reihen liegende Weizen wieder, von einem Platz ausgehend, mit der Gabel zusammengeklaut, und mit einer raschen Bewegung schwingen sie ihn auf den Schober hinauf. Anschließend kommt das Geschur auf den Schober; aber das wird zuerst auf der Erde auseinandergeschüttelt (ung.: szétzilálják), damit es sich flacher auf den Gipfel des Schobers ausbreitet und das Wasser so besser abführt. Nach dem Auseinanderschütteln schieben sie ihre Gabeln unter das Geschur und werfen das ganze allmählich auf den Gipfel des Schobers. Nach dem Hinaufwerfen klopfen sie mit der Gabel um den Schober herum und — vom Schober etwas entfernt stehend — streichen (ung.: lekaparják) sie von oben nach unten die durcheinanderstehenden Halme ab. Die abgestrichenen Halme nimmt ein Mann auf die Zinkenspitze der Gabel und wirft sie auf den Gipfel des Schobers. Unterdessen recht sein Mitarbeiter mit dem großen Rechen rings um den Schober. Das so zusammengerechte Geschur schüttelt er auseinander und wirft es auf den Gipfel des Schobers, dann binden sie diesen mit zwei Seilen nieder. Das erste Seil binden sie längs der Tafel, d. h. längs des Ackerfeldes auf den Schober, das andere quer darüber. Nach dem Niederbinden klopfen sie den Schober mit der Gabel ringsherum fest. Das noch herunterfallende wenige Geschur ziehen sie in einen kleinen Haufen. Danach heben sie mit der Gabel den Grund des Schobers an und stecken dieses Geschur unter den Schober. Schließlich wird der Grund des Schobers (ung.: tövit) mit der Gabel ringsherum festgeklopft (ung.: beverik). Nach einem Regen oder wenn die Schober sich schon etwas gesetzt haben, werden die Seile etwas nachgespannt, damit sie wieder straff sind. Nun ist der Schober endgültig fertig<sup>7)</sup>. Bis zur Jahr-

<sup>7)</sup> Um die Mitte des vorigen Jahrhunderts, als man noch hohe Schober stapelte, war bei deren Zuspitzung ein Arbeiter oben auf dem Schober, und die anderen gaben ihm das Getreide hinauf.

hundertwende hat man im allgemeinen größere Schober errichtet, heutzutage stapelt man sie zwei bis zweieinhalb Meter hoch.

Heute wird der abgemähte Weizen im ganzen Lande in Garben gebunden und in Kreuze (Hocke oder Mandel; in den südungarischen Siedlungen Kreuz) gelegt. Aber es gibt auf der Puszta-Vásárhely auch noch Leute, die die Garben nicht in Kreuze legen, sondern in Schober. Besonders jenen Weizen (bzw. Gerste), der dem Meierhof nahe liegt, pflegen sie gern in Schobern zu stapeln. Nach ihrer Meinung richten weder der Sturm noch das Vieh so viel Schaden bei den in Schobern gestapelten Garben an, als wenn sie in Kreuze gelegt wären. Auch bei Kérdös wird der in Garben gebundene Weizen meistens in Schobern gestapelt<sup>8)</sup>.

Den aus Garben gestapelten Schober (ung.: kévésvontató) macht man fast immer zu dritt. Einer stapelt den Schober, zwei tragen die Garben herbei. Der Schoberer legt auf den vorgesehenen Platz eine Garbe. Längs auf diese legt er von jeder Seite je eine Garbe, so daß die Ähren dieser Garben auf den Rumpf der ersten zu liegen kommen. Jetzt sieht man schon, wo der Schober später stehen wird. Nun tragen die Garbenträger je vier Garben auf einmal herbei und legen sie kreisförmig um die niedergelegten drei Garben herum. Die Garben werden dann aufgestapelt. Die Ähren der aufgestapelten 3 bis 4 Garbenreihen stehen nach außen. Der Schoberer setzt das Schobern nur dann fort, wenn schon so viele Garben herbeigetragen sind, daß eine kontinuierliche Arbeit gesichert ist. Dann legt der Schoberer auf beide Seiten des Anfangs je eine Garbe. Die Ähren dieser Garben kommen auch auf den Rumpf der ersten Garbe. Dann legt er zwischen je zwei Garben eine mit den Ähren einwärts. Rechts gehend, legt er dann noch acht Garben zwischen die in das Fundament gelegten Garben. Schließlich legt er eine in die Mitte, und damit ist das Fundament des Garbenschobers fertig. Danach stapelt der Schoberer den mittleren Teil (ung.: derekát) des Schobers. Jede Garbe kommt immer zwischen zwei schon liegende Garben. So befestigen sie einander. Der Rumpf des Schobers wird senkrecht gestapelt, und wenn der Schober die gewünschte Höhe erreicht hat, legt der Schoberer die Garben weiter einwärts. Dadurch wird der Schober ein wenig spitz. Die letzten Garben legt er mit der Gabel auf den Gipfel des Schobers. Ein Teil des auf der Stoppel zusammengerechten Geschurs wird in Garben gebunden und kommt auch auf den Gipfel des Schobers, der Rest wird in Haufen gesammelt und um den Schober gelegt. Schließlich wird der Schober mit einem Seil in der Richtung des vorherrschenden Windes niedergebunden. Der mit Garben gestapelte Schober wird auch tags darauf ebenso beendet wie der Schober mit ungebundenem Weizen. Der Unterschied ist nur der, daß der untere Teil des Garbenschobers nicht herumgezogen wird<sup>9)</sup>.

Den Garbenschober stapelt man, abhängig von der Größe der Garben, aus 90 bis 108 Garben. Das entspricht 5 bzw. 6 Kreuzen. Beim Einfahren lädt man nämlich auf einen Wagen 5 bis 6 Kreuze<sup>10)</sup>.

<sup>8)</sup> Es ist zu bemerken, daß bei jenem Verfahren, das wir aufgenommen haben, so nicht vorgegangen wurde. Es wurden vielmehr überhaupt keine Garben gebunden und die Schober ausschließlich aus ungebundenen Haufen gestapelt.

<sup>9)</sup> Andere legen den Grund kegelförmig an. Mittels vier Garben wird ein Kegel zusammengestellt, um den so viele Garben gestellt werden, bis die beabsichtigte Stärke der Basis erreicht ist. Auf der Basis wird in Seilhöhe die erste Garbenreihe geschichtet (ung.: halhét). Abhängig von der Größe des Grundes werden drei bis vier Garbenreihen aufeinander geschichtet. Die letzte Reihe nennt man Dachung.

Einige spitzen den Garbenschober wie folgt an: Man bereitet einige kleine Garben und bedeckt mit diesen den oberen Teil des Schobers.  
Ein Gerstenschober wird mit drei, ein Weizenschober mit vier aus Getreidestroh bereiteten Seilen zusammengebunden. Dann wird der ganze Schober mit der Gabel geglättet. Der Abfall wird in die Geschurgarbe gebunden.

<sup>10)</sup> Auf der Puszta-Vásárhely wird das Abernten des Weizens im allgemeinen auf oben beschriebene Weise durchgeführt. Naturgemäß kann man auf dem beobachteten Gebiet auch kleinere Abweichungen feststellen.

## II. Austreten mit Pferden

### 1. Die Vorbereitung des Tretplatzes

Beim Austreten des Weizens mit Pferden (ung.: nyomtatás) muß man zuerst den Tretplatz (ung.: szérü; die Tenne in den süding. Siedlungen Tretplatz) vorbereiten. Er wird in der Nähe des Meierhofes auf einem grasbewachsenen Platz eingerichtet.

Auf dem Kérdő-Hof wird er wie folgt angelegt: Das größere Gras wird aus dem Mittelpunkt des Tretplatzes abgemäht. Das in Schwaden liegende Gras wird mit dem kleinen Rechen (II. T. 3) in Haufen zusammengezogen.

Die noch zurückgebliebenen Grashalme werden mit dem Besen (II. T. 4) zusammengekehrt. Darauf wird die Tenne noch zum zweitenmal, vom Rand des Tretplatzes einwärts fortschreitend, abgemäht. Das abgemähte Gras reht man wiederum zusammen. Anschließend zieht man einen Wagen Bruchstroh (ung.: törek) neben den Tretplatz. Eine Eisengabel (II. T. 5) voll Bruchstroh nimmt man vom Wagen herunter und bezeichnet damit den Rand der Tenne. Der Durchmesser des kreisförmigen Tretplatzes beträgt gewöhnlich 14—18 m. Die bezeichnete Fläche wird gut mit Wasser bespritzt. Nach dem Spritzen wird der Tretplatz dünn mit Bruchstroh bedeckt. Jetzt läßt der Pferdetreiber die Pferde auf den Tretplatz so lange gehen (ung.: lejárátás), bis sie mit den unbeschlagenen Hufen einen Teil des Bruchstrohs in den nassen Boden eingestampft haben. Falls man den Tretplatz gleich in Anspruch nimmt, wird das Bruchstroh heruntergeräumt. Um einen Tretplatz vorzurichten, benötigt man einen Tag<sup>11)</sup>.

### 2. Das Schobern

Nach dem Fertigstellen des Tretplatzes wird der in Schobern liegende Weizen auf den Tretplatz gezogen (ung.: vontatják). Bei dieser Arbeit werden folgende Gerätschaften verwendet: der Schober- oder Narrenwagen (ung.: bolondkocsi, III. T. 1), die kleine „Sange“ (ung.: rudasfa, III. T. 2), die Spreizstange oder „Lehrling“ (ung.: inasm, III. T. 3), die Holzgabel (III. T. 5) und die Ziehkette (III. T. 4). Diese Arbeit läuft in folgender Weise ab:

Das Einziehen beginnt mit dem am weitesten liegenden Schober. Der Pferdeführer umgeht von links, d. h. in entgegengesetzter Richtung des Uhrzeigers, halbwegs den Schober und stellt sich mit dem Schoberwagen etwas schräg, knapp neben den Schober (IV. T. 1). Nun wird der Wagen auseinandergestellt. Der eine Schoberer (ung.: vontatós) hängt die zwei kleinen Stangen von der hinteren Achse des Wagens ab und wirft sie auf die andere Seite des Schobers (IV. T. 2a). Unterdessen hängt sein Mitarbeiter die große Stange von der hinteren Achse auf der Seite des Schobers mit einer raschen Bewegung ab und legt sie scherenförmig auf die andere (IV. T. 2) und hängt auch die lange Stange von der hinteren Achse ab. Danach ergreift er das Ende der beiden langen Stangen und geht nach dem vorderen Teil des vorwärts gehenden Wagens. Jetzt stellen sie sich mit dem vorderen Teil des Wagens vor den Schober und führen die Pferde weg. Der eine Schoberer wirft das Ende der Stangen auseinander (IV. T. 3a). Unterdessen schiebt sein Mitarbeiter die hintere Achse zum Schober (IV. T. 3b). Danach hängt der vor dem Schober stehende Arbeiter die große Stange von der vorderen Achse ab und wirft sie

<sup>11)</sup> Auf grasigem Terrain der Puszta-Vásárhely pflegt man die Tenne auch mit einem Tennenstecher (ung.: szérünyező, II. T. 1) zu bereiten. Mittels eines im Mittelpunkt der Tenne eingeschlagenen Pfahles und eines daran gebundenen Seiles wird der Tennenrand markiert. Dann wird das Gras von der ganzen Fläche der Tenne — samt Wurzeln — ausgemerzt. Nach dem Planieren wird die Tenne gut bespritzt. Ist sie wieder trocken, bedeckt man sie mit Stroh, das mittels Pferdewagen oder longierender Pferde angedrückt wird, um die restliche Feuchtigkeit aufzusaugen. Danach wird das Stroh an den Rand der Tenne gezogen, bleibt hier für den Fall eines Regens liegen, um zum Abdecken der Schober verwandt werden zu können.

Auf der Stoppel wird die Tenne ähnlich angelegt.



auf den Boden und schiebt die erste Achse zum Schober (IV T. 4 a). Beide arbeiten mit Wetteifer, um vor dem anderen zu den neben dem Schober auf der Erde liegenden kleinen Stangen zu kommen. Nun folgt eine der schwersten Arbeiten des Einziehens: das Stechen der kleinen Stangen unter den Schober. Mit dem Gesicht gegen den Schober stehend, bemühen sie sich mit einem großen Schwung, die Stangen unter den Schober zu stechen (IV. T. 5). Das gelingt selten beim ersten Versuch. Diese Arbeit ist besonders schwer, wenn der Boden naß ist<sup>12)</sup>. Nach dem Unterstechen stellen sie sich zwischen den Stangen rückwärts gegeneinander. In einer Hand halten sie je eine Stange (ung.: inas) zum Aufspreizen. Jetzt, das Ende der Stangen anpackend, erheben sie sich schnell gleichzeitig. Dadurch heben sie die eine Seite des Schobers etwas an. Dies ist auch eine schwere Arbeit, besonders bei großen Schobern. Die aufgehobenen kleinen Stangen werden nun mit dem „Lehrling“ aufgespreizt (IV. T. 6)<sup>13)</sup>. Nach dem Aufspreizen der Stangen hält der eine Arbeiter die „Lehrlinge“ so lange, bis sein Mitarbeiter mit schnellen Schritten die große Stange unter die aufgespreizten kleinen Stangen schiebt (V. T. 1). Danach legt er das Ende der großen Stange auf die vordere Achse und hängt sie ein. Mit einem Platzwechsel hängt er dann dieselbe auf die hintere Achse (V. T. 2). Wenn er dann die „Lehrlinge“ unter den langen Stangen herausnimmt, ist die eine Seite des Schobers auf dem Wagen. Auf der anderen Seite des Schobers wird dieselbe oben beschriebene Arbeit verrichtet, und damit kommt der ganze Schober auf den Wagen (V. T. 3). Falls man von weiterher einzieht, sticht man zwischen die zwei kleinen Stangen eine dritte und bindet den Schober mit einem Seil fest. Nach dem Abfahren, falls nur wenig Weizen auf dem Platz des Schobers geblieben ist, bleiben sie nicht stehen, sondern sie rechen den Weizen zusammen und ziehen ihn in der Spur des Wagens zum nächsten Schober. Aber wenn viel Weizen übriggeblieben ist, bleiben sie stehen, scharren ihn mit der Gabel zusammen und legen ihn auf den vorderen Teil des Wagens.

Der Schober wird mit dem Wagen bis zum Rand des Tretplatzes geführt (Abb. 8). Hier kommt der Schober wieder auf die Erde. Von der hinteren Achse werden die Enden der langen Stangen abgeklappt, dann ergreifen sie die beiden Enden der ersten kleinen Stange und spreizen ihre Füße. Jetzt fährt der Pferdeführer mit dem vorderen Teil des Wagens ab (V. T. 4) und stellt sich damit vor die hintere Achse. Der Arbeiter hält das Ende der langen Stangen, die unter dem Schober herausgenommen wurden, und geht zum Wagen (V. T. 5 a). So kann der Wagen auf einem kleineren Platz umwenden. Sein Mitarbeiter wendet unterdessen die hintere Achse um; danach werfen beide das Ende der großen Stangen auf die hintere Achse und klappen sie auf. Zuletzt werden die zwei kleinen Stangen mit einem kurzen Seil auf die hintere Achse gehängt. Anschließend wird die Arbeit in oben beschriebener Weise weitergeführt.

Früher wurden die Schober zum Tretplatz geschleift. In den hinteren Teil des Schobers wurde eine kleine Stange hineingestochen. Unter die Stange wurde mittels einer Kette (III. T. 4 a) der Grund des Schobers festgebunden. Damit die Kette den Schober nicht durchschneiden konnte, legte man auf beide Seiten je ein Holzstück (III. T. 4 b). Der Schober wurde von Pferden oder Ochsen auf den Tretplatz gezogen. Das Einziehen auf diese Weise ist eine schwerere Arbeit als das Einführen des Garbenweizens mit Wagen, aber es geht schneller, und der Weizen bricht dabei nicht so stark.

<sup>12)</sup> Falls die kleine Stange beim Unterstechen des Schobers steckenbleibt, sind die Schnitter bemüht, sich auf verschiedene Arten zu helfen. Es soll hier aber nur eine Art beschrieben werden: Wenn die Spitze der kleinen Stange schon etwas unter den Schober gegliitten ist, wird die Stange mehrmals angehoben und wieder gesenkt. Die Stange bahnt sich so ihren Weg. Oft wird auch die kleine Stange in die Höhe gehoben und mit einem Ruck auf die Erde niedergeworfen. Danach kann man sie schon leichter durchstoßen.

<sup>13)</sup> Vor der Jahrhundertwende hat man zuweilen die unter den Schober gestochene kleine Stange mittels einer Winde (ung.: Pétör) hochgewunden. Hie und da tut man das heute noch.

### 3. Das Austreten mit Pferden

Nach dem Einziehen der Schober wird der Weizen auf die Tenne gelegt bzw. eingebettet. Im allgemeinen werden so viele Schober in ein Bett gelegt, wie Pferde zum Austreten vorhanden sind, aber die Zahl der Arbeiter wird auch in Betracht gezogen. Das Bett ist — der Natur des Tretens entsprechend — kreisförmig. Die Bettung fängt meist der Wirt an, aber gewöhnlich betten zwei oder drei Leute. Sie arbeiten mit der Eisengabel. Das Bett wird nicht in der Mitte der Tenne begonnen, sondern auf dem Teil, der am gerade herrschenden Wind liegt, da nämlich das Getreide während des Austretens in Richtung des Windes vorrückt. Das Getreide wird mit den Ähren auswärts gelegt, dem Wind entgegen. Die Reihen legt man so, daß die Ähren etwas hinter die vorher gelegte Reihe kommen (VI. T. 1). Bis in die Mitte des Bettes werden die Reihen ständig länger,



Abb. 8. Das Eintreffen des Schobers auf der Tenne (Inventar Nr. 192).

danach wieder kürzer. Beim Schichten des Bettes ist es Regel, daß der obere Teil des Schobers an den Rand des Bettes und der untere Teil in die Mitte des Bettes kommt. So werden die Pferde die Körner des eventuell weniger trockenen Schobergrundes auch austreten. Wenn die Pferde die Mitte des Bettes nämlich zweimal austreten, wird der Rand nur einmal getreten. Der Durchmesser des Bettes beträgt im allgemeinen 12 bis 15 m, die Stärke in der Mitte 75 bis 80 cm, und am Rand pflegt sie 45 bis 50 cm zu sein. Man bettet auf der Windseite am Anfang etwas höher<sup>14)</sup>.

Das Austreten wird von 2 bis 3 Pferden besorgt. Falls man mit zwei Pferden arbeitet, werden sie nebeneinandergebunden. Bei der Arbeit mit drei Pferden geht das dritte immer voran. Den Halfterstrick des inneren Pferdes verlängert man mit einem anderen Strick. Man läßt am liebsten das Austreten mit unbeschlagenen Pferden verrichten, da die beschlagenen die Tenne aufbrechen. Wie schon oben bemerkt wurde, wartet man nicht, bis das Bett ganz fertig ist. Wenn die Pferde auf dem Bett entsprechenden Platz haben, beginnen sie das Zusammenstampfen. Zuvor aber, ehe die Pferde auf das Bett treten, werden sie,

<sup>14)</sup> Auf der Pusztá-Vásárhely verwandte man auch Ochsen als Zugtiere. Selten wurde in Garben gebundenes Getreide ausgetreten.

von der Tenne etwas seitwärts ab, im Kreis herumgetrieben, damit sie sich ausmisten. Nun werden sie allmählich auf das Bett geführt, und zwar so, daß die Pferde noch eine Weile teils auf dem Bett, teils neben der Tenne auf dem Boden im Kreise schreiten. Gewöhnlich ist das tüchtigste und gewandteste Pferd vorn und führt die anderen. Der Pferdetreiber ist zumeist ein Knabe oder ein jüngerer Arbeiter. Beim Zusammenstampfen steht der Pferdetreiber in der Mitte des Halbmessers des Bettes. Die Pferde stampfen das Bett um den Pferdetreiber von rechts nach links zusammen, das heißt in entgegengesetzter Richtung des Uhrzeigers (Abb. 10). Wenn die Pferde den Pferdetreiber einmal umgangen haben, schreitet dieser parallel zum Rande des Bettes vorwärts. Wenn er auf seinen Ausgangspunkt zurückgekehrt ist, haben die Pferde das



Abb. 9. Das Betten (Inventar Nr. 199).

ganze Bett einmal zusammengestampft. Das Bett wird solange ausgetreten, bis auf der Oberfläche des Bettes die Körner aus den Ähren herausgefallen sind und das Stroh nicht zusammengebrochen ist. Dann ist die erste Zusammenstampfung beendet. Bei diesem Zusammenstampfen gehen die Pferde zuerst auf jener Hälfte des Bettes, wo das Einbetten beendet wurde. Das Umwenden des Bettes beginnt man nämlich hier. Sowie die Wender mit dem Umwenden des im Bette liegenden Getreides vorrücken, läßt der Pferdetreiber vor dem Wender das Bett zusammenstampfen, das heißt, der Pferdetreiber treibt die Pferde immer parallel zum Wender schreitend. Die Pferde gehen auf dem Bett meistens in gleichmäßigem, raschem Schritt; manchmal traben sie auch. Das Zusammenstampfen nimmt die Pferde ziemlich in Anspruch, trotzdem aber läßt man sie vor dem Austreten nicht verschnaufen. Das Sprichwort sagt: „Dem Tretpfed pflegt man nicht das Maul zuzubinden.“ Die Pferde sind daher auch meistens bis zum Ende des Treten in einer guten Kondition<sup>15)</sup>.

Das Umwenden besteht darin, daß man nach dem ersten Austreten den zusammengestampften Weizen mit einer Holzgabel auf die andere Seite wendet, damit die Pferde auch diese zusammenstampfen. Den Weizen pflegt man im allge-

<sup>15)</sup> Früher hat man in größeren Landwirtschaften auch mit 8—10 Pferden auf einem Bett ausgetreten. Natürlich wurde dann die Größe des Bettes nach der Zahl der zur Verfügung stehenden Pferde abgestimmt. Die Pferde ließ man — unter Vorantritt eines einzelnen Leitpferdes — paarweise hintereinander gehen.



meinen dreimal zu wenden. Falls er feucht ist, wird er viermal gewendet. Diese Arbeit wird zu zweien oder zu dreien verrichtet. Das Wenden beginnt man dort, wo das Einbetten beendet wurde. Falls mehrere wenden, stellen sie sich staffelförmig auf und beginnen das Wenden auf einmal. Das Wenden geht so vor sich: Der Arbeiter sticht seine Gabel in den zusammengestampften Weizen, hebt ihn etwas mit dem daraufliegenden Weizen hoch und legt ihn umgewendet nieder (VI. T. 3). So kommt der untere, unausgetretene Weizen auf die Oberfläche des Bettes. Beim ersten Wenden nehmen die Arbeiter ruckartig den zusammengestampften Weizen auf ihre Gabel, damit er etwas locker wird und die Körner auf den Grund des Bettes kommen. Das zweite und dritte Wenden verrichten sie mit Schütteln (VI. T. 4), damit die Körner besser aus dem Stroh herausfallen,



Abb. 10. Das Austreten (Inventar Nr. 202).

Jede Wendung wird auf der entgegengesetzten Seite begonnen. Beim Beginn des Wendens — solange es möglich ist — treten die Pferde das Bett weiter aus. Während des Wendens sind die Wender auch bemüht, daß das gewendete Bett wie vorher sich rundet, damit die Pferde es zusammenstampfen können. Die Wender tragen auch Sorge, daß sie das durch das Austreten auseinandergerutschte Bett wieder zusammenbringen. Bei Wind müssen sie auch darauf achten, daß das Bett nicht von der Tenne herunterkommt. Das erreichen sie dadurch, daß sie beim ersten Wenden das auf die Gabel genommene und umgewendete Getreide auf seinen Platz zurücklegen. Das zweite Wenden verrichten sie gegen den Wind ziehend, das heißt, das gewendete Getreide legen sie nicht auf seinen Platz, sondern etwas in Richtung des Windes nieder. Nach dem Wenden ist das Bett so, wie es nach dem Einbetten war: die Mitte ist dicker, der Rand ist etwas dünner. Das erste Wenden geht am schwersten, aber beim zweiten und dritten Wenden muß man besser schütteln. Wenn die Arbeiter beim Wenden tüchtig schaffen, haben die Pferde weniger zu tun<sup>10)</sup>.

<sup>10)</sup> Man pflegt auch so zu wenden, daß die Arbeiter, wenn sie den Rand des Bettes erreichen, nicht von dort ins Bett zurückkehren, sondern auf ihren Ausgangspunkt zurückgehen und von dort weiterwenden. Der Vorteil dieser Arbeitsweise ist der, daß jeder Arbeiter sowohl am Rand als auch in der Mitte des Bettes wendet. Wenn sie aber gleich vom Rand in das Bett zurückkehren, wendet bei drei Arbeitern der mittlere immer die Mitte und die zwei äußeren den Rand des Bettes. Sie haben so leichtere Arbeit; denn am Rand ist das Bett dünner.

Wenn das letzte Wenden auch schon gut zusammengestampft ist, wird der Rand des Bettes in die Mitte geworfen, da die Pferde den Rand des Bettes nicht so zusammenstampfen wie die Mitte. Das Daraufwerfen (ung.: Körülhányás) verrichten die Wender zu zweit. Von einem Punkt in entgegengesetzter Richtung schreiten sie vor. Sie nehmen etwa 1,2 m breit den Rand des Bettes auf ihre Gabel und werfen ihn in die Mitte des Bettes, dann kehren sie die zurückgebliebenen Halme zum Bett (VI. T. 5). Das Ringsherum-Hinaufwerfen verrichten sie auch so, daß sie mit ihren Gabeln den Rand des Bettes gegen die Mitte schieben, dann gehen sie mit dem Weizen, der auf der Gabel ist, auf das Bett und breiten ihn in der Mitte desselben aus. Auf der Windseite wird ein schmalerer Streifen hineingeworfen, da der Wind das Bett ja sowieso hinuntertreibt. Danach wird



Abb. 11. Das Wenden nach dem ersten Herunterziehen des Strohs (Inventar Nr. 209).

nun das Bett mit dem großen Rechen herumgereicht und schließlich ringsherum gekehrt. Nach dem Ringsherum-Daraufwerfen stampfen die Pferde das Bett noch zusammen. Wenn die Pferde das Bett während des Austretens auseinanderstoßen, wird der obere ausgestampfte Weizen zu Stroh.

Das zusammengestampfte Stroh wird neben dem Bett in einem Halbkreis (ung.: karimába) heruntergezogen (VI. T. 6). Das wird dann gemacht, wenn das obere Stroh des Bettes von dem darunterliegenden unausgetretenen sich trennt. Im allgemeinen wird das Stroh zweimal heruntergezogen (ung.: lehuzni). Diese Arbeit wird zu zweit oder zu dritt verrichtet. Die Arbeiter beginnen dort, wo die Einbettung begonnen hat. Von hier schreiten sie staffelförmig voran wie beim Wenden.

Das Stroh wird wie folgt heruntergeworfen: Die Arbeiter stechen ihre Gabeln in das ausgetretene Stroh hinein bis an das unausgetretene, heben die Gabel mit dem daraufliegenden Stroh auf, und mit kurzem Schütteln werfen sie es gegen den anderen Rand des Bettes. Sie sind bemüht, das Stroh weiter zu werfen, um es nicht so oft auf ihre Gabel nehmen zu müssen. Nach einer Weile häuft sich das Stroh an. Dann wirbeln sie es zu zweit nebeneinander schreitend mit dem Rücken der Gabel vom Bett herunter. Danach wird das Herunterwerfen des Strohs dort fortgesetzt, wo sie es unterbrochen haben. Das heruntergeworfene



Stroh kommt auf die andere Seite des Bettes, auf den Rand der Tenne (VI. T. 6a). Die beiden Enden des vom Bett heruntergeworfenen Strohs sind etwas breiter und höher, die dem Bett gegenüberliegende Seite ist steil, die andere Seite ist böschig. Nach dem zweiten Herunterziehen des Strohs wird der auf dem Grunde des Bettes gebliebene unausgetretene Weizen mit Schütteln gewendet (VII. T. 1, Abb. 11). Inzwischen, wenn es möglich ist, wird das vom Bett heruntergezogene Stroh mit den Pferden zusammengestampft (ung.: mögrugatják, VII. T. 1 und 2, Abb. 12). Wenn sie das Stroh zum drittenmal vom Bett herunterziehen — dann, wenn die Pferde das neben dem Bett liegende, heruntergezogene Stroh austreten —, stechen die Arbeiter mit ihren Gabeln unter die Körner, damit sie die Ähren, die vielleicht unter den Körnern liegen, auf die Oberfläche des Bettes



Abb. 12. Das Austreten des vom Bett heruntergezogenen Strohs (Inventar Nr. 213).

werfen (ung.: szemfölszürkálás). Diese Arbeit beginnen sie nebeneinanderstehend bei dem heruntergezogenen Stroh und verrichten sie rückwärts schreitend (VII. T. 2). Das vom Bett heruntergezogene Stroh wird nach dem Austreten von den Arbeitern mit der Gabel ausgeschüttelt. Das Stroh wenden sie schüttelnd und werfen es weiter hinaus in einen neuen Haufen (ung.: karima). Das verrichten sie wie folgt: Das Schütteln beginnen sie an der äußeren Seite des Strohaufens. Sie stellen sich so auf und rücken so vorwärts wie beim Wenden. Das ausgeschüttelte und umgewendete Stroh bildet so erneut einen Haufen (VII. T. 3b). Jetzt wird das Stroh weggetragen. Ein Arbeiter tritt das Stroh lang, und es wird in größere Haufen (ung.: rudasokba) gewickelt. Das verrichtet man zu zweit. Auf beiden Seiten des vom Bett heruntergezogenen Strohs, einander gegenüberstehend, stechen sie ihre Gabeln unter das Ende des Strohs und wickeln es auf den Strohaufen. Einige Schritte entfernt trennen sie das Stroh. Dann wickeln sie dessen Ende der vorigen Wicklung entgegengesetzt auf. Anschließend wird die Hälfte des so entstandenen Haufens auf die andere Hälfte gewendet, und der so verfertigte Haufen wird noch etwas zusammengestampft. Danach schieben sie zwei kleine Stangen unter den Haufen und binden ihn mit einem kleinen Seil quer daran fest. Jetzt tragen sie ihn zur Strohtriste (VII. T. 4). Falls man es weiter tragen muß, schichten sie manchmal das Stroh von zwei bis drei Betten in Schober, binden um den unteren Teil eine Kette herum und ziehen ihn mit Pferden zum Strohtristen.



Nach dem letzten Strohziehen wird auch das Bruchstroh (ung.: törek) heruntergezogen. Dies verrichtet man mit dem Bruchstrohreden (XI. T. 5), der eine Holz- oder Eisengabel hat (II. T. 5). Das Herunterziehen des Bruchstrohs beginnt man am oberen Teil des Bettes, dort, wo man das Einbetten begonnen hat. Man läßt die gebogenen Eisenzinken des langstieligen Bruchstrohredens am Rande des Bettes unter das Bruchstroh gleiten, zieht ihn gegen sich, und wirft mit einer schnellen Bewegung den leeren Rechen dorthin zurück, wo das Ziehen fortgesetzt wird. Das Bruchstrohziehen geht der Reihe nach. Wenn das Bruchstroh sich aufhäuft, wirft man es mit der Gabel gegen den Wind (VII. T. 5). Die Körner fallen auf das Bett, das Bruchstroh nimmt der Wind mit herunter. Das wiederholt man so oft, wie das Bruchstroh sich vor dem Rechen aufhäuft. Nun setzt man das Herunterziehen des Bruchstrohs mit dem Bruchstrohreden wieder fort<sup>17)</sup>. Wenn schon viel Bruchstroh vorhanden ist, wird das durch das Hinauswerfen und durch den Wind heruntergeblasene Bruchstroh mit einem schlagartigen schwachen Schütteln mit der Gabel neben das Bett heruntergeworfen. Das vom Bett heruntergezogene Bruchstroh wird entweder von beiden Enden mit der Gabel gegen den Wind geworfen (VII. T. 5) oder mit dem Bruchstrohreden auf einen Haufen gezogen und dort hinaufgeworfen. Das Bruchstroh wirft man auf den Strohaufen und trägt es mit ihm weg. Mit dem Herunterziehen des Bruchstrohs ist das Austreten des Bettes beendet.

Nach dem Austreten des Bettes wird auf die zurückgebliebenen Körner entweder ein neues Bett geschichtet (ung.: ráagyaznak) oder man zieht die Körner auf einen Haufen (ung.: garmadába). Beim Schichten eines neuen Bettes wird das Einbetten auf der Windseite um etwa ein Meter vor dem auf der Tenne liegenden Weizen begonnen. Der Wind bläst nämlich das Bett während des Austretens weiter. Auf der Windseite wird es etwas dicker geschichtet. Dort, wo man das Einbetten beendet, bleiben oft noch die Körner frei, das heißt, das neue Bett bedeckt die ausgetretenen und auf der Tenne liegenden Körner nicht. Aber durch das Wenden während des Zusammenstampfens und durch den Wind streckt sich das Bett, gelangt auch dorthin und bedeckt auch diesen Teil. Aber man gibt acht, daß auch das neue Bett rund wird.

Das Zusammenräumen der Körner zu Haufen (ung.: garmadába) geschieht in folgender Weise: Den Kornschieber (XI. T. 8) legt man an den Rand der Körner und schiebt ihn eine Strecke gegen die Mitte der Tenne. Die so zusammengeschobene dickere Schicht von Körnern wird mit dem Kornzieher (XI. T. 7) in Haufen zusammengezogen. Je nach Menge der Körner werden an den Kornzieher ein oder zwei Pferde gespannt. Den Kornzieher legt man an den Rand des Bettes, und — besonders am Anfang — stellen sich so viele Arbeiter, wie nur darauf können, auf das Brett und halten sich an einem Strick fest. Der Pferdetreiber zieht dann die Körner mit dem Kornzieher zu dem Haufen oder an den Platz des Haufens. Der Haufen wird am Rand der Tenne angelegt. Beim Haufen hebt man das Brett auf und trägt es in der Hand hinter dem umgewendeten Pferd zum neuen Zug. Die durch den Kornzieher zurückgelassenen Körner werden mit dem Kornschieber zum Haufen geschoben. Wenn die Körner sich vor dem Schieber häufen, werden sie mit dem Kornzieher gezogen. Man pflegt es auch so zu machen, daß man zwei bis drei Schieber aneinanderfügt und die Körner so zum Haufen schiebt. Die zurückgebliebenen Körner werden mit dem Besen (II. T. 4) an den Haufen gekehrt. Wenn die Körner sich vor dem Besen häufen, dann hilft man mit dem Schieber nach. Auch durch Rücken des kleinen Redens (II. T. 3) pflegt man dies zu verrichten. Wenn die Körner sich schon vor dem Haufen stauen, werden sie mit der Holzschaukel (XI. T. 4) weiter — oder auf den Haufen — geworfen. Die staubigen Körner werden gegen den Wind auf den

<sup>17)</sup> Viele — besonders wenn sie keinen Gabler zur Hilfe haben — stoßen auch mit dem Fuß, während sie das Bruchstroh rechen. In dem Moment, wenn sie den Rechen zurückwerfen, stoßen sie auch den Fuß in den Haufen, den sie eben angehäuft haben. Der Vorteil des Stoßens kommt aber nur bei Wind zur Geltung.

Haufen geworfen, damit der Wind noch vor dem Streuen den Staub von den Körnern bläst. Ab und zu schlagen sie mehrmals mit der Gabel die Seiten des Haufens und drücken auf das Oberteil. So bereitet man den Haufen (VII. T. 6)<sup>18)</sup>.

Nach dem Zusammenschieben der Körner in Haufen ist die Tenne noch mit Weizenkörnern bestreut. Auf dem gegen den Wind liegenden Teil der Tenne liegen die reineren und auf der anderen Seite die spreuigen Körner. Auch diese auf der Tenne gebliebenen Körner kehrt man zum Haufen, zuerst die reineren dann die spreuigen. Diese Körner werden ganz auf die Oberfläche des Haufens gekehrt. Der gut bereitete Haufen näßt darum nicht durch, weil er mit Streu bedeckt ist. Auf den Haufen gibt man acht, damit das Vieh keinen Schaden anrichtet.

Bei ordentlicher Arbeit pflegt man im allgemeinen drei Betten mit Pferden an einem Tag auszutreten<sup>19)</sup>.

#### 4. Austreten mit Wagen

Beim Austreten mit Wagen bereitet man eine größere Tenne als beim Austreten mit Pferden. Die Betten werden ringförmig geschichtet. Solche Betten kann man auf zweierlei Weise schichten: Mit den Ähren nach auswärts oder einwärts. In dem beobachteten Meierhof wurde es beim Austreten mit Wagen so gebettet, daß die Ähren nach auswärts lagen, also ringsherum nach außen schauten. Das Einbetten wird so verrichtet: Ein Schober wird in die Mitte des zu errichtenden Bettes und einer an den Rand desselben gezogen (VIII. T. 1). Zuerst wird der äußere Rand des Bettes ringsherum gelegt. Die Ähren stehen überall nach auswärts. Danach wird aus dem Schober ein ziemlicher Haufen auf die Tenne gelegt, und von dort wird das Getreide gabelweise eingebettet. Die erste Reihe wird nur dünn geschichtet, die kommenden werden allmählich dicker. Beim Einlegen der Reihen sind die Arbeiter bestrebt, daß die Ähren neben die Ähren der vorhergelegten Reihe kommen.

So liegen die Ähren überall auf der Oberfläche des Bettes. Den Weizen legt man so, daß die Ähren einander halten, da sie sich sonst beim Austreten mit dem Wagen voneinander trennen. Der innere Rand des Bettes wird dicker gelegt als der äußere (Abb. 13), weil der Wagen, wenn er auf dem äußeren Rand einmal geht, auf dem inneren zweimal gehen muß. Auch auf der Windseite wird der Rand dicker geschichtet. Nach dem Einbetten wird das Bett mit der Gabel ringsherum gerichtet und die herumliegenden Körner an den Rand des Bettes gekehrt. Wenn das Austreten mittels Wagen erfolgt, ist das Bett größer, aber dünner geschichtet als beim Austreten mit Pferden. Der Durchmesser des Bettes beträgt 15 bis 18 m und der innere Kreis zwischen 5 bis 6 m. Falls man so bettet, daß die Ähren auswärts schauen, ist mehr Raum für die menschliche Arbeit. So kann man das Bett beim Umwenden mehr auseinanderziehen. Für das Stroh ist auch mehr Platz. Der Nachteil ist aber der, daß am Ende des Austretens die Körner und das Stroh von einer größeren Fläche zusammengärmt werden müssen<sup>20)</sup>. Falls das Austreten mit zwei Pferden erfolgt und genug Arbeiter dazu vorhanden sind, schichten sie zwei bis drei Schober in ein Bett.

<sup>18)</sup> Auf der Puszta pflegt man auch die auf dem Bett liegenden, ausgetretenen Körner mit einem Kornschieber in so breiten Streifen (ung.: rónákra) zusammenzuziehen, wie der Kornzieher breit ist. Die Streifen führen radial zum Kornhaufen. So kann man den Kornzieher besser ausnützen. Im allgemeinen wird diese Weise nur zum Zusammenziehen einer dickeren Schicht von Körnern beobachtet.

<sup>19)</sup> Auf der Puszta-Vásárhely wurde der Weizen nicht nur mit Pferden, sondern auch mit Wagen ausgetreten. Diese Art des Austretens hat sich um die Jahrhundertwende bei solchen Leuten der Gegend um Hódmezővásárhely eingebürgert, die nur wenig Land ihr eigen nannten. Da diese Leute keine Pferde besaßen, schlossen sie sich zu dritt oder zu viert zusammen und ließen von Wagen gemieteter Fuhrleute (ung.: fuvarosokkal) ihr wenig Getreide austreten. Von der Gegend um Hódmezővásárhely griff diese Art des Austretens dann auch auf die Puszta über.

<sup>20)</sup> Beim Austreten mit Wagen hat man Anfangs eben solche Betten gelegt, wie man es beim Austreten mit Pferden zu tun pflegte.

Es gibt auch solche, die das ringförmige Bett so legen, daß die Ähren in die Mitte des Bettes schauen. In diesem Falle steht das abgeschnittene Ende des Getreides gegen den äußeren Rand des Bettes. Zuerst wird der innere Teil des Bettes gelegt; danach erweitert man dies nach außen. Die innere Reihe wird stärker gelegt; die folgenden Reihen werden allmählich dünner.



Vor dem Zusammenstampfen wird der Wagen geschmiert. Den vorderen Schragen nimmt man herunter, damit der Wagen besser kreisen kann. Man pflegt zwei Pferde an den Wagen zu spannen: Das dritte wird dahinter gebunden. Um den Zugstrang der Pferde wickelt man Fetzen, damit er die Beine der Pferde nicht aufreibt. Die Pferde werden von dem auf dem Sitz sitzenden Pferdetreiber mit dem Leitseil getrieben. Der Wagen geht immer leer auf dem Bett (VIII. T. 2, Abb. 14).

Der Wagen stampft das Bett in Spirallinien zusammen. Auf der einen Seite des Bettes geht er auf dem äußeren Rand, auf der anderen Seite am inneren Rand des Bettes. Der Wagen darf nicht in derselben Spur gehen. Man sieht immer nur die letzte Spur des Wagens. Die Richtung des Wagens wird gewöhnlich nach dem Zusammenstampfen der Wendung verändert, aber manchmal



Abb. 13. Das Betten zum Austreten mit Wagen (Inventar Nr. 233).

wird sie auch während des Zusammenstampfens verändert. Mit dem Wagen beschreibt man neben dem Bett eine Schlinge, eine achtförmige Linie. Danach wird wieder auf das Bett gefahren, aber jetzt geht der Wagen schon in entgegengesetzter Richtung und stampft den Weizen zusammen<sup>21)</sup>.

Beim Austreten mit dem Wagen wird das Bett gewöhnlich dreimal, selten viermal gewendet. Das erste Wenden erfolgt immer in entgegengesetzter Richtung zum Einbetten (VIII. T. 3), die folgenden immer in der entgegengesetzten Richtung des vorhergegangenen Wendens. (VIII. T. 4), das heißt es wird immer auf die entgegengesetzte Seite gewendet. Darum ist es nötig, daß die Arbeiter mit beiden Händen wenden können. Falls mehrere wenden, gehen sie staffelförmig vor. Das Wenden erfolgt mit derselben Technik wie beim Austreten mit Pferden. Beim ersten Wenden reißt man den Weizen, bei den anderen Malen schüttelt man ihn. Falls man einwärts wendet, geht der Wagen solange auf dem Bett, wie er darauf Platz hat. Beim Auswärtswenden kann der Wagen nur kürzere Zeit auf dem Bett gehen.

Während des Zusammenstampfens wird auf das Bett geworfen (ung.: körülhányják). Der Rand des Bettes wird von innen und außen ringsherum aufgeworfen und aufgekehrt (VIII. T. 5). Aber so gründlich wird nicht aufgeworfen, wie das beim Austreten mit Pferden getan wird.

<sup>21)</sup> Nach Einführung des Wagens zum Austreten von Getreide ging man bei der Anlage des Bettes und beim eigentlichen Austreten genauso vor wie beim Austreten mit Pferden. Später traten Änderungen ein.



Das Stroh wird vom Bett nur einmal heruntergezogen, und diese Arbeit beginnt auf der Windseite des Bettes. Das Stroh wird in zwei Richtungen geworfen. Falls mehrere diese Arbeit verrichten, können sie in einer, aber auch in zwei Richtungen vorwärtsschreiten. Wenn sie in zwei Richtungen das Stroh weifen, kehrt beim Zusammentreffen der eine Gabler sich um, und nebeneinanderschüttelnd werfen sie das Stroh weiter. In welche Richtung sie das Stroh werfen, hängt davon ab, von wo sie das Einbetten begonnen haben. Wenn das Bett nach auswärts gelegt wurde, dann wird das Stroh auch nach auswärts geworfen. Der äußere Gabler häuft das ausgeschüttelte Stroh neben das Bett, die nachfolgenden werfen es auch ausgeschüttelt auf diesen Haufen (ung.: karimára). So gehen sie im Kreis (IX. T. 1). Wenn der heruntergeworfene Strohaufen weit ab ist, dann bauen sie noch einen anderen auf dem Bett. Dieser



Abb. 14. Austreten mit Wagen (Inventar Nr. 224).

wird aber später auf den Strohaufen neben das Bett geworfen. Sie sind bemüht, daß der heruntergeworfene Strohaufen viel kürzer sei, da sie dann nur einen kleineren Platz zusammenräumen müssen. Deshalb sind die beiden Enden des Strohaufens immer dicker als die Mitte<sup>22)</sup>.

Nachdem das Stroh heruntergeworfen ist, stechen die Arbeiter mit den Zinken ihrer Gabeln die im Bett liegenden Körner auf (Abb. 15), damit die zwischen den Körnern liegenden unausgetretenen Ähren auf die Oberfläche des Bettes kommen. Diese Arbeit beginnen sie dort, wo das Herunterwerfen des Strohs beendet wurde. Falls diese Arbeit mehrere verrichten, gehen sie entweder nebeneinander rückwärts schreitend zum Rande des Bettes parallel (IX. T. 2), oder sie stechen in zwei Richtungen schreitend die Körner auf. Anschließend wird das Bett noch mit dem Wagen zusammengestampft. Während der Wagen auf dem Bett geht, wird das vom Bett heruntergezogene Stroh in kleine Haufen gelegt und zum Strohristen getragen (IX. T. 3). Diese Arbeit kann auch verschoben werden, bis das Bruchstroh heruntergezogen ist.

<sup>22)</sup> Einige ziehen das Stroh nicht vom Bett herunter, sondern häufen es auf dem Bett auf. Hat der so entstehende Haufen eine bestimmte Größe erreicht, wird ein neuer angelegt. Der erste und letzte Haufen sind gewöhnlich größer als die anderen. Die Strohaufen werden dann auf zwei Stangen gelegt und zum Strohristen getragen. Bei windigem Wetter zieht man das Stroh auf jene Seite, wohin es auch der Wind tragen würde. Bei Windstille kann man das Stroh ringsherum herunterziehen.

Beim Austreten mit dem Wagen gibt es weniger Bruchstroh als beim Austreten mit Pferden, deshalb gebraucht man auch oft den Bruchstrohreden zum Herunterziehen des wenigen Bruchstrohs nicht, sondern verrichtet diese Arbeit mit der Eisengabel. Der Reihe nach hinausschreitend, ziehen die Arbeiter das Bruchstroh ringsherum neben das Bett. Falls sie mit der Eisengabel arbeiten, schieben sie die Gabel leicht schüttelnd solange, bis eine Gabel voll wird. Dies werfen sie an den Rand des Bettes. Endlich wird das vom Bett heruntergezogene Bruchstroh mit dem kleinen Rechen zusammengehäuft (IX. T. 4), und von hier kommt es auf das Stroh<sup>23)</sup>. Die ausgetretenen Körner werden ebenso auf einem Haufen (ung.: garmadába) zusammengeräumt wie beim Austreten mit Pferden. Der Haufen wird aber hier immer in der Mitte des Bettes angelegt (IX. T. 5)<sup>24)</sup>.



Abb. 15. Das Aufstechen der Körner (Inventar Nr. 230)

### 5. Das Worfeln

Der ausgetretene Weizen wird von der Spreu und vom Bruchstroh durch Streuen gegen den Wind, „Worfeln“ (ung.: szórással), gereinigt. Es wird nur auf festgestampfter und glatter Tenne gestreut. Falls diese irgendwo aufricht, wird sie ausgebessert. Beim Worfeln arbeiten gewöhnlich 3 bis 4 Arbeiter. Die wichtigste Vorbedingung zum Worfeln ist günstiger Wind. Falls ein günstiger

<sup>23)</sup> Das Bruchstroh wird folgendermaßen abgezogen: In der Richtung des Windes wird es eine Zeitlang auf zwei Seiten des Bettes gezogen. Dann zieht ein Arbeiter das Bruchstroh einmal an der einen, dann an der anderen Seite des Bettes zusammen. Wenn es für die Rechen zu schwer wird, wirft ein Arbeiter den langhalmigen Teil des aufgehäuften Bruchstrohs mit einer Gabel hinunter, damit mit dem Bruchstrohreden leichter gearbeitet werden kann. Wenn es auch mit der Gabel schon zu schwer wird, wirft und schüttelt der Gabler das Bruchstroh bis zum Strohhaufen und wirft es darauf. Der Gabler und der Arbeiter mit dem Rechen wechseln während der Arbeit einige Male den Platz. Am Ende des Bruchstrohziehens wird das gesammelte Bruchstroh mit einem Rechen vom Bett neben das heruntergeworfene Stroh gezogen und dort gegen den Wind geworfen. Beim Bruchstrohziehen wird keine Eisengabel gebraucht, da diese die Tenne aufstechen würde.

<sup>24)</sup> Falls während des Austretens Regen droht, wird das Bett schnell abgetragen und neben der Tenne in Schober gelegt. Die Körner werden neben der Tenne in Haufen gezogen oder geschoben. Wenn hierfür keine Zeit mehr bleibt, stößt man die Körner wenigstens in kleinere Haufen zusammen, weil die naß gewordenen Körner schwer zu trocknen sind.

Das Austreten des naß gewordenen Weizens beansprucht dreimal soviel Zeit wie beim trockenen Korn. Das naß gewordene Bett nennt man „Bärenfang“ (ung.: medvefogás), weil es wie das Fell des Bären schwer herunterzuziehen ist.



Wind weht, streuen oft zwei Arbeiter den Weizen gegen den Wind, aber wenn er abflaut, ist auch einer genug. Das Streuen des Weizens gegen den Wind geschieht von einem Platz neben dem Haufen. Der Wind zeigt immer an, an welchem Punkt des Haufens der Streuer stehen soll. Er muß etwas seitwärts zum Wind stehen. Der Streuer muß mit beiden Händen streuen können, das heißt einem guten Streuer muß es gleich sein, welche Hand am Stiel der Schaufel vorn ist. So kann der Wind aus jeder beliebigen Richtung blasen, und der Streuer sich immer neben den Haufen stellen, wohin er will, er wird immer streuen können. Man bevorzugt eine schmale, lange, flachköpfige Holzschaufel (ung.: szorólapát, X. T. 4). Da man nicht viel daraufnehmen kann, ist es leicht, damit zu arbeiten. Es wird nicht aus dem Haufen, sondern vom Rand des Haufens ge-



Abb. 16. Das Streuen (Inventar Nr. 236).

streut. Das Streuen geht dann hübsch vonstatten, wenn stets ein Arbeiter mit der Eisengabel aus dem Haufen zur Streustelle schafft. Dieser Arbeiter lockert zuerst mit der Eisengabel den Haufen, dann bewegt er die Körner schüttelnd zum Streuarbeiter. Inzwischen bläst der Wind einen Teil der Spreu schon aus, so hat der Streuer eine leichtere Arbeit.

Das Worfeln geht wie folgt vor sich: Der Streuer füllt seine Holzschaufel und streut die Körner gegen den Wind (Abb. 16), dabei dreht er mit beiden Händen den Stiel, und mit der Ecke der Schaufel streut er die Körner in der Luft auseinander. So kann auch ein schwächerer Wind die Spreu zwischen den Körnern herausblasen. Wenn er eine Schaufel hinaufgestreut hat, überlegt er, wie er mit der kommenden streuen soll. Falls der Wind besser bläst, nimmt er mehr Körner auf die Schaufel und streut sie niedriger, sollte der Wind aber abflauen, nimmt er weniger Körner auf und streut sie höher. Falls man zu zweit streut, häuft der eine Streuer seine Schaufel, während der andere streut, so geht es dann immer abwechselnd. Falls der Wind seine Richtung nicht ändert, fallen



die Körner wie auch die Spreu stets auf denselben Platz. Sobald die Grenzlinie zwischen den Körnern und der Spreu sichtbar wird, hauen sie einen Pfahl nieder (ung.: févaj, X. T. 3). Ein Arbeiter (ung.: fölözö) kehrt mit einem langstieligen Besen (ung.: fölözösöprü, X. T. 1) die Spreu und den Unrat bis zum Pfahl herunter (Abb. 16). Den bis zum Pfahl gekehrten Unrat übernimmt ein Arbeiter mit dem Rechen (ung.: ajhajtó). Der zieht ihn dann vom Pfahl samt der heruntergefallenen Spreu mit dem kleinen Rechen (ung.: ajhajtógereblye, II. T. 3) weiter zurück (Abb. 16). Dies geschieht mit kleinen, schüttelnden Bewegungen. Besonders anfangs muß man schütteln, da unter der Spreu noch Körner sind. Die ausgeschüttelte und zurückgezogene Spreu wird am Ende auf einen Haufen gesammelt. Der Arbeiter mit dem Rechen zieht oft einen leeren Sack über seinen Kopf, damit die Spreu nicht auf seinen Hals fällt.

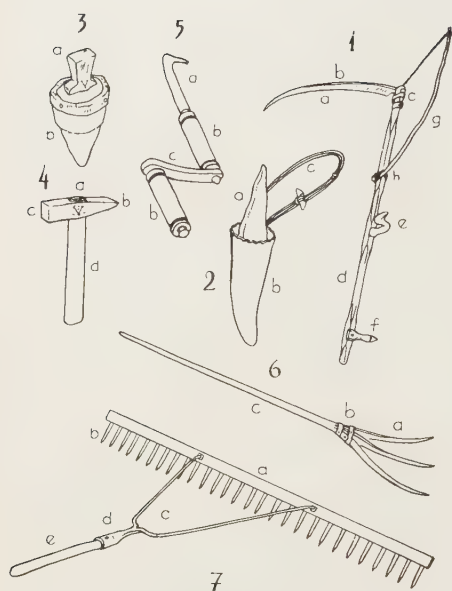
Wenn man auf oben beschriebene Weise den Haufen gestreut hat, wird der reine Weizen von den spreuigen Körnern beim Pfahl mittels einer Holzschaukel getrennt. Nach dem Abtrennen wird der reine Weizen in einen Haufen gezogen, die spreuigen Körner schaufelt man zum Streuplatz. Von hier werden sie noch einmal gegen den Wind gestreut. Jetzt wird die Schaufel nur halb gefüllt. Nachdem das Streuen der spreuigen Körner beendet ist, werden auch hier die reinen Körner von den spreuigen getrennt. Die spreuigen Körner, Afterkörner (ung.: ocsú), dienen als Futter für das Vieh.

Die in zwei Haufen liegenden reinen Körner werden noch gegen den Wind geworfen (ung.: szelelik), damit der Wind den zwischen den Körnern befindlichen Unrat auch herausbläst. Dies verrichtet man auf einer Plache, besonders dann, wenn nur wenig Weizen zu werfen — winden — ist. In Richtung des Windes breitet man eine Plache vor dem Haufen aus, und darauf werden die Körner niedrig gegen den Wind gestreut. Diese Arbeit geht schnell vonstatten, wenn bei günstigem Wind eine ganze Schaufel voll gestreut werden kann. Beim Winden — wie auch beim Streuen — muß man die Körner mit der Schaufel gut auseinanderstreuen. Während des Windens wird der Unrat von der Oberfläche des Weizens mit einem langstieligen Besen heruntergekehrt. Beide Haufen pflegt man auf einem Platz zu winden. Nach dem Winden werden die reinen Körner mit einer Holzschaukel zu einem runden Haufen aufgeworfen<sup>25)</sup>.

Nach dem Streuen wird der Weizen gemessen. Dazu gebrauchte man einst den Metzen-Scheffel (X. T. 6), neuerdings die Waage. Der Metzen ist ein Hohlmaß von etwa 28½ Liter, ein Gefäß, das gewöhnlich aus Holz hergestellt wird. Den Weizen schöpft man mit einer Holzschaukel in den Metzen. Wenn er voll ist, werden mit einem geraden Brett (ung.: csapófa, X. T. g. a.) das zum Metzen gehört, die überflüssigen Körner von der Oberfläche des Metzens heruntergestrichen<sup>26)</sup>.

<sup>25)</sup> Um die Jahrhundertwende herum haben sich die Windfegen auf der Puszta-Vásárhely verbreitet. Mit diesen konnte man die ausgetretenen Körner unabhängig vom Wind reinigen. Von den Windfegen ist die „Kalmár-Windfeger“ am berühmtesten. Diese Gattung ist auf der Puszta ziemlich verbreitet und wird noch heute allgemein zum Säubern der Körner verwandt.

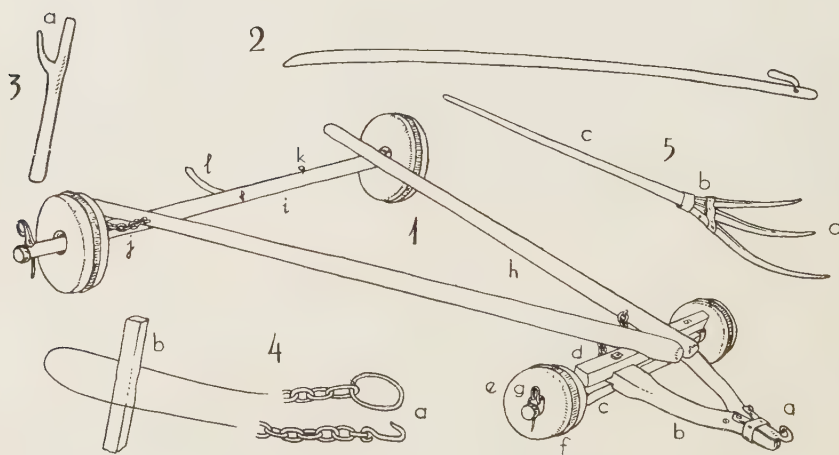
<sup>26)</sup> Das Ernten und Austreten beansprucht sozusagen eine übermenschliche Kraft. Bis zum Ende des vorigen Jahrhunderts haben der Wirt und seine Arbeiter noch auf vielen Meierhöfen der Puszta diese Arbeiten gemeinsam betrieben. Nach der Jahrhundertwende hat der Wirt immer mehr die Rolle des Leitens übernommen. Das Antreiben bei der Arbeit und damit die Ausbeutung der Arbeiter hatten kaum eine Grenze. Wegen der ungesunden Besitzverhältnisse mußten nicht nur die grundbesitzlosen Bauern, sondern auch jene, die nur wenig Land besaßen, Lohnarbeit auf sich nehmen. Daher war auch die Zahl der Arbeitnehmer groß. Diesen Umstand haben die Arbeitgeber auch ausgenützt. In den Jahren 1880—1890 hat man für das Abernten und Schoberschichten den siebenten oder achten Teil des Getreides bekommen, d. h. jeder siebente oder achte Schober gehörte dem Arbeiter. Wenn der Arbeiter auch beim Austreten behilflich war, bekam er noch den elften Teil der Körner dazu. Außerdem hatte der Arbeiter noch einen Wagen Stroh zu bekommen. Dafür, daß der Wirt den Arbeiter beim Ernten und Austreten beschäftigte, mußte der Arbeiter meistens auch noch unentgeltliche Arbeiten (ung.: potomot) auf sich nehmen. Solche waren gewöhnlich das Rebenbinden im Weingarten, das Maislichten, das Lehmen und Ausbessern der Gebäude. Beim Ernten und Austreten verpflegte der Wirt die Arbeiter. Gewöhnlich mußte die unentgeltliche Arbeit dann verrichtet werden, wenn das Wetter zum Ernten oder Austreten ungünstig war. Dies alles gehört natürlich der Vergangenheit an. Heute erhält der landwirtschaftliche Arbeitnehmer seinen Lohn gemäß dem Kollektivvertrag.



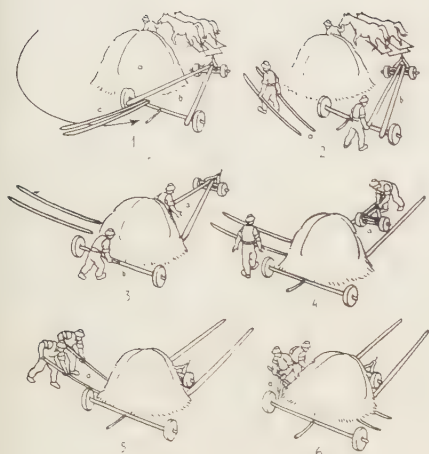
I. Die Werkzeuge beim Ernten.



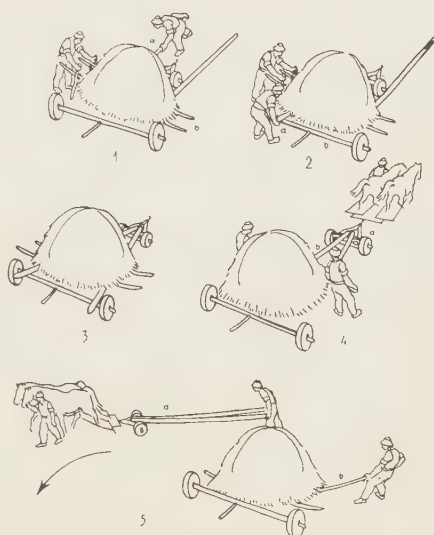
II. Die Werkzeuge zum Bereiten der Tenne.



III. Die Geräte und Werkzeuge zum Schobbern.



IV. Das Einziehen des Schobers.



V. Das Einziehen des Schobers.

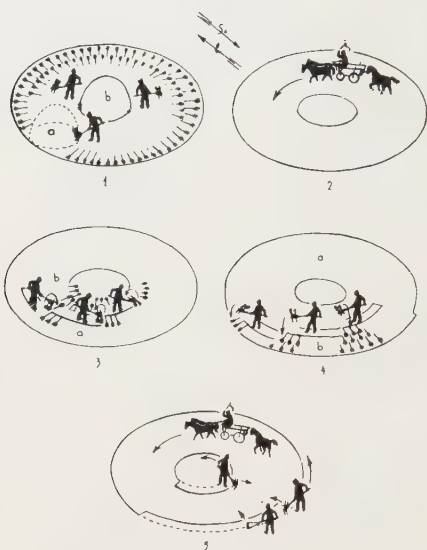


VI. Austreten mit Pferden.

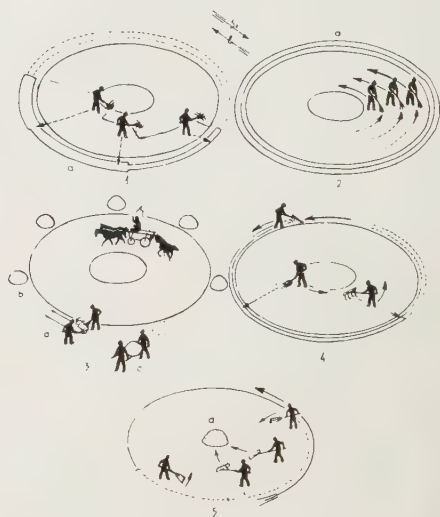


VII. Austreten mit Pferden.

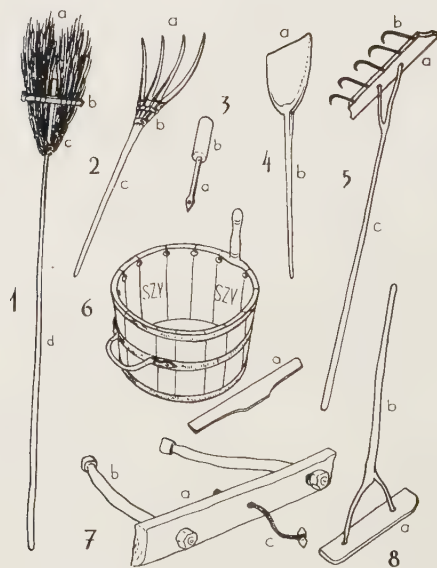




VIII. Austreten mit Wagen.



IX. Austreten mit Wagen.



X. Die Werkzeuge zum Zusammenräumen des Getreides.

# Das Motiv der „Himmelsstütze“ in der altägyptischen Kosmologie

Von

Maria Weyersberg

Mit 21 Abbildungen

Die Vorstellung, daß der sich über die Erde wölbende Himmel am „Rande der Welt“, dort, wo sich am fernen Horizont Himmel und Erde scheinbar berühren, von bestimmten Lebewesen (Gottheiten) oder Objekten gestützt und in seiner Lage gehalten wird, findet sich bei vielen Völkern verbreitet. Welt-schöpfungs- und Weltuntergangsmymen enthalten häufig einen Bericht, wie der Himmel einst in seine jetzige Stellung gebracht und alsdann von gewissen stützenden Kräften oder Gegenständen getragen wurde, bis durch irgendein Geschehen die Stützen zusammenbrachen und mit dem Einsturz des Himmels auch der Untergang der Welt gekommen war. Jedoch scheint die Möglichkeit eines Zusammenbruchs nicht überall mit dem Motiv der Himmelsstütze verbunden zu sein.

Die deutlichste Ausgestaltung der Idee der Himmelsstütze, durch zahlreiche Textstellen und vielfältige bildliche Darstellungen gut belegt, ist in Ägypten anzutreffen. Ebenso in den Gebieten anderer Hochkulturen, so in Asien, Amerika oder auch in Polynisien. Ob es sich dabei um eine ureigene Schöpfung dieser Hochkulturen handelt, die ihre Impulse in die Vorstellungswelt mancher Naturvölker weitergegeben haben oder ob hier eine viel ältere Vorstellung vorliegt, die erst in den Hochkulturen ihre individuelle, spezialisierte Ausgestaltung erfuhr, läßt sich nicht ohne weiteres entscheiden. Die Tatsache, daß gerade bei alten Jägervölkern, etwa bei den Eskimos oder Australiern, die Himmelsstütze einen Bestandteil ihrer Kosmogonie ausmacht (worauf wir später zurückkommen), könnte für die letztgenannte Anschauung sprechen. In welche Tiefenschicht geschichtlichen Seins oder seelisch-geistigen Erlebens uns diese kosmogonische Vorstellung herabführt, ob hier eine Wirklichkeits-Erfahrung, etwa das Erlebnis einer kosmischen Katastrophe, ihren Niederschlag gefunden hat, ob dem Gedanken und dem Bilde vom gestützten Himmel ein elementar-psychologischer Vorgang zugrunde liegt, oder ob hier ein Bruchstück einer einst umfassenderen geistigen Konzeption, das Fragment eines alten Weltbildes, gegeben ist, kann im Rahmen der vorliegenden Untersuchung nicht erörtert werden. Das bisher zusammengetragene Material weist noch etliche Lücken auf und bedarf der kulturgeschichtlichen Auswertung.

Ehe wir auf die uns hier beschäftigende Himmelsstütze eingehen, möchten wir ganz kurz und allgemein ein paar Erläuterungen über die Vorstellung vom Himmel als solchem voranschicken.

Weltweit verbreitet ist die Vorstellung vom Himmel als einem soliden Gewölbe, sei es aus Stein, Metall oder, wenn auch vereinzelt, aus Gold. Die wohl älteste Konzeption für Himmel in Ägypten ist die einer ungeheuren, an den vier Ecken heruntergebogenen Metallplatte, die von vier Pfeilern oder Bergen getragen wurde. Schematisch ist das Bild der so gedachten Himmelsform in der ägyptischen Hieroglyphe für Himmel enthalten (Jéquier, G. [1] S. 214).

In Pyr. 305 heißt es vom König, daß er sich des Himmels bemächtigt und sein Erz spaltet (Schott, S. [1] S. 114). Auch im ägyptischen Totenbuch Kap. XVII [1] S. 73 wird vom Erzgewölbe des Himmels gehandelt. Das Erz ( *bj* ) des Himmels ist mehrfach bezeugt (Grapow, H. [1] S. 436, 438; Gardiner, A. [3] S. 564; Junker, H. [2] S. 101—103); Kees [2] S. 109 f.). Auch die Griechen kennen den ehernen Himmel (Andrian-Werburg [1] S. 108, 302).

In Afrika sind es vorzüglich die Bantuvölker und die Bewohner des westlichen Sudan, die den Himmel als ein solides Gewölbe verstehen. So nennen z. B. die im Nigerbogen wohnenden Habbe den Himmel „Ana Kala“, d. h. solides Gewölbe (Baumann, H. [1] S. 145). Die Bazela (Kongo) betrachten den Himmel als riesige Steinkalotte (Nollevaux, J. [1]).

Aber auch in asiatischen, australischen, polynesischen und amerikanischen Märchen ist der Himmel oftmals ein festes Gebilde, vorherrschend aus Stein. Und weiterhin ist der Steinhimmel in den Mythen der alten Indogermanen bezeugt (Reichelt, H. [1] S. 1).

Im alten Ägypten läßt sich mit der Wandlung des religiösen Gedankens auch die der kosmischen Vorstellungen verfolgen. Die geheimnisvollen Mächte der Natur spiegeln sich bei dem Ägypter vielfältig in seinen religiösen Bildern, so spielen Motive aus Pflanzen- und Tierreich eine große Rolle. Der Himmel selbst wurde als eine urzeitliche Kuh vorgestellt, die sich einst schwimmend aus den Gewässern erhob. Die Kuh als Vorbild der Mütterlichkeit und Fruchtbarkeit gilt auch den afrikanischen Zulus und Schilluk als Urmutter, die sie göttlich verehren. Doch gibt es keine Anhaltspunkte, daß sie Urkuh gleich Himmel setzen. Vermutlich liegt der Idee der Urkuh bei den Zulus eine Ausstrahlung der ägyptischen Gedankenwelt zugrunde. Jedoch scheint eine Beziehung Kuh-Himmel in der Auffassung der Edo gegeben: die in die Luft geworfene Kuhhaut wird zum Himmelsgewölbe, die Kuhhörner werden zu Sonne und Mond und der Schwanz zur Milchstraße (Baumann, H. [1] S. 395).

Im ägyptischen Raum blieben die Kultorte der mütterlichen Kuh auf Oberägypten beschränkt, während im Gebiet von Heliopolis der Himmel personifiziert wurde durch die Göttin Nut. Eine Verschmelzung dieser beiden Himmelsformen erscheint auf einer Darstellung der Narmerpalette (1. Dyn.). Die Palette ist bekrönt vom Kopf der mit Kuhohren versehenen Himmelsgöttin Hathor. Nach Schott ist es zweifelhaft, ob die Tierform Ausgangspunkt dieser Mischgestalt ist oder ob eine Auffassung „Himmel als Gesicht“ die Attribute der Kuh von einer anderen Weltvorstellung bezog (Schott, S. [1] S. 91).

In den heliopolitanischen Weltmythen wird der Himmel als große Gestirnmutter, die täglich ihre Kinder, die Sterne, Sonne und Mond, gebiert, dargestellt. Nicht heliopolitanisch, doch in unsere Betrachtung einzubeziehen ist die Benennung des Himmels nach dem Himmelsgott Horus als „Haus des Horus“ = Hathor (Kees, H. [1] S. 226). Hier mag eingeschaltet werden, daß in Mesopotamien der Name des Himmelsgottes „Anu“, der als wichtigste Macht im Kosmos gilt, gleichbedeutend mit Himmel ist (Jacobsen, Th. [1] S. 140).

Bei den süd-äthiopischen Galla, deren Religion eine ausgesprochene Hochgottreligion ist, wird das höchste Wesen, der Schöpfergott, mit dem Himmel identifiziert (Schmidt, P. W. [1] zit. bei Wölfel [1] S. 516).



An den Orten, wo Falkenkult gepflegt wurde, verknüpfte man den Gedanken an die Entstehung des Himmels mit einem Falken, der sich von der Erde erhob und seine Schwingen schützend über die Erde breitete (Kees, H. [1] S. 43).

Auch die Vorstellung des Himmels als einer Flut war dem Ägypter nicht unbekannt — zum mindesten glaubte man den Himmel von Wasserarmen durchzogen gleich dem Niltal (Kees, H. [2] S. 73).



Aus dem reichen Material über Himmelsvorstellungen im allgemeinen, wählten wir ein paar Beispiele, um die Mannigfaltigkeit der Himmelsausgestaltung aufzuzeigen, was für unser gestelltes Thema über das Motiv der Himmelsstütze unerläßlich schien.

Die Vorlage der Teilergebnisse für Ägypten bezweckt zunächst nur, die Aufmerksamkeit auf ein noch kaum beachtetes oder wenigstens nicht in diesem Zusammenhang behandeltes, kosmogonisches Motiv zu lenken, dem wegen seiner ausgedehnten Verbreitung eine besondere Bedeutung zukommen mag. Zur Unterbauung und Verdeutlichung dieses Weltbildelementes werden solche Parallelen aus anderen geographischen Bereichen angeführt werden, die dem ägyptischen Material in ihrer Ausgestaltung am nächsten stehen.

Die Vorstellung von vier gegabelten Stützen, die den Himmel tragen, ist in Ägypten wohl die urwüchsigste. Das alte Hieroglyphenzeichen  vier Gabelstangen, darüber das Zeichen für Himmel  bringt diese Vorstellung deutlich zum Ausdruck. Die Vermutung liegt nahe, daß diesem zu allen Zeiten gebrauchten Schriftzeichen mythische Konzeptionen aus älteren Schichten zugrunde liegen.

Die Gabelstütze diente in früheren Zeiten als Stütze eines bei Königsfesten aufgeschlagenen Zeltes. In der Architektur erscheint sie ein einziges Mal in Stein umgesetzt und abgewandelt in der Festhalle Thutmosis III. in Karnak (18. Dyn.).

Mit dem Gedanken an einen gestützten Himmel verband die Menschheit die Furcht, daß die Stützen eines Tages einstürzen und alles begraben würden. Wir geben ein paar Beispiele über den Einsturz des Himmels, wie er sich in Sprüchen und Texten darbietet. In Pyr. Spr. 255 heißt es: „So wird NN die Arme des Schu (Luftgott) unter der Nut (Himmelsgöttin) wegschlagen.“ Sethe kommentiert diese Stelle dahingehend, daß der Tote droht, die Stützen des Himmels einzureißen (Sethe, K. [1] S. 347, 353). Der Glaube, daß Nut (der Himmel) auf die Erde zu fallen droht, findet im frühen MR eine Bestätigung (Quibell, J. E. [1] S. 32). Gleichfalls wird der Himmelseinsturz in den Urk. VI. 122 ff. erwähnt (Schott [2] S. 893 ff.). Im Papyrus Ebers (Beginn d. 18. Dyn.) wird vom Junu-Pfeiler berichtet, daß er bei einem gewaltigen Gewittersturm in das Wasser stürzte (Wreszinski [1] S. 102, Nr. 360). (Junu, der seinen Namen mit der Gauhauptstadt Heliopolis teilte, ist ein heiliges Symbol in Verbindung mit einem Kultsystem). Aus der Zeit der 20. Dyn. erfahren wir von einer Drohung der Neith, daß der Himmel auf die Erde fallen würde (Gardiner, A. H. [1] S. 15).

Vom Einsturz des in der Urzeit auf Pfählen gehobenen Himmels, die später morsch geworden, berichten auch die Eskimos. Die gleiche Vorstellung läßt sich mehrfach nicht nur im nordamerikanischen Gebiet nachweisen, sondern auch in Ozeanien und Australien. So entnehmen wir z. B. den Märchen der Aranda von der Angst der Menschen vor dem Einfall des Himmels und der damit verbundenen Zertrümmerung der Welt (Strehlow, C. [1] S. 6).

Strabo (Lib. VII, 3, 8) zitiert einen Ausspruch der Kelten: „Wir fürchten uns vor nichts als davor, daß etwa der Himmel einfallen könnte“ (Holmberg, U. [1] S. 19).

In einem Abstand hiervon sei hingewiesen auf Ausdrücke, die den wolkenbruchartigen Regen als Einsturz des Himmels bezeichnen. So heißt es auf der Rückseite des Papyrus Rhind (Schott [2] S. 888), daß am Tage der „Geburt“ der Isis der Himmel regnete. Mit allem Vorbehalt sei in diesem Zusammenhang auf die Hereros (Südwest-Afrika) verwiesen, die für den Regenfall den Ausdruck haben „der Himmel fällt ein“, und sie glauben, daß die Regenwolken, d.h. der Himmel als Masse, auf die Erde stürzen würden (Baumann, H. [1] S. 307).

Im afrikanischen Raum sind die Himmelseinsturzmythen weit verbreitet, besonders im Sudan, im südlichen Kongo und in Südwest-Afrika. Mit dem Herabstürzen des vorherrschend fest und schwer geschilderten Himmels, ist meistens die Vernichtung des Menschengeschlechts die Folge, woraus sich auch die Angst vor dem Einsturz erklären ließe. Diese Angst könnte den Gedanken an eine notwendige Stütze nahegelegt haben.

Diese wenigen Aussagen über den Einsturz des Himmels und der damit verbundenen Zerstörung der Menschheit sind von unserem Fragekomplex nicht zu trennen, tragen sie doch möglicherweise zur Beantwortung der Frage bei, wie es zu der Vorstellung der Himmelsstütze hat kommen können.

Zunächst mögen uns ein paar Hinweise konkreter Natur der Beantwortung des Problems näherbringen. Der Ägypter sah in seinem Tempel das Abbild der Welt und des Himmels. Das Tempeldach entsprach dem Himmelsdach. Somit lag der Gedanke nicht fern, daß das Himmelsdach in gleicher Weise gestützt werden müßte wie das Tempeldach durch die Pfeiler und Säulen. Die Gleichsetzung des Tempels mit dem Himmel ist mehrfach belegt. Im Totenbuch, Kap. 68, wird vom Öffnen der „Türflügel des Himmels“ gesprochen. Der Himmel wurde also als eine Tempelhalle betrachtet (Thausing, G. [1] S. 170).

Über die Baugeschichte des Dendera-Tempels sagt eine Inschrift an der nördlichen und südlichen Außenwand des Hypostyls u. a. folgendes aus:

„So ist hergestellt worden (dieser Bau) auf dem Terrain von Dendera als ein vollendetes Werk für die Ewigkeit. Das Monument, dieses herrliche, dem nichts gleichkommt, es ist gestaltet wie der Himmelsraum mit seiner Herrin Hathor . . . 24 Säulen sind aufgestellt in ihm, gleichend den vier Himmelsstützen. Die Decke über ihnen ist ganz verziert mit den Sternbildern der Dekane, wie es geziemt für ein Heiligtum, welches enthält die Geister der Gestirne . . . Dieses Heiligtum, Göttlichkeit ist an seinem Sitze, es gleicht dem Sonnenberge . . . Die ehrwürdigen Göttergestalten des Tempels sind eingezeichnet an ihrer Wand . . . verziert mit Gold und glänzend gemacht in blauer Farbe. Ein jeder, der ihn betritt, er tritt ein wie in den Himmel, gestaltet ist sein Aussehen zum Staunen“ (Dümichen, J. [1] S. 29 f.).

Aus einem Göttermythus (Inschrift auf rechter Außenwand des Naos [Tempel Saft-el-Henne]) entnehmen wir: „Die Majestät des Schow begab sich in seine Kapelle im Jaret Tempel . . . Dann wurde jedes Tor von Hat-nubs (entweder Saft-el-Henne selbst oder eine Stadt in der Nähe . . .) aufgebaut und festgestellt, wie der Himmel auf seinen vier Stützen“ (Roeder, G. [1] S. 151).

Auch in den Bautexten aus Edfu ist die Identität von Tempel und Himmel verschiedentlich bezeugt:

„Der Himmel (oder das Dach des Tempels, die innere Decke desselben) trägt die beiden Lichtbringer, Sonne und Mond“.

Das große Heiligtum des Sonnengottes wird in denselben Texten ebenfalls mit dem Himmel verglichen:

„Das große Heiligtum des Sonnengottes . . . es ist ähnlich der Lichtsphäre des Himmels. Der Vordersaal an seiner Front geht von Osten nach Westen. Er gleicht einem Himmel mit vier Seelen von Göttern, und er ist höher als der Hintertempel . . . Es erstreckt sich seine Höhe bis zum Gesims. Säulen mit Lotos-, Papyrus- und Palmen-Kapitälen stützen ihn, wie die vier Stützen den Himmel tragen . . .“ (Brugsch, H. [1] S. 85 u. 259).

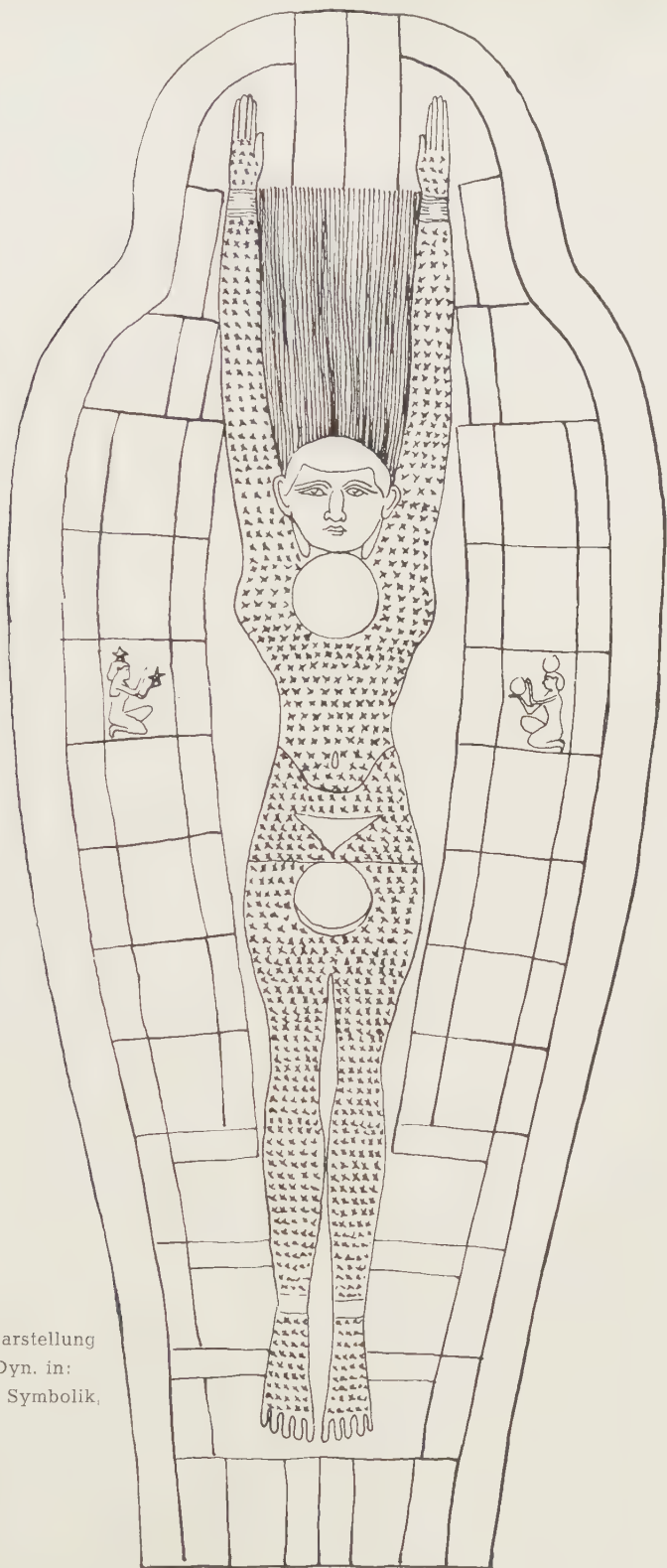
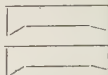


Abb. 1  
Himmelsgöttin Nut, Darstellung  
im Sargdeckel, c. 21. Dyn. in:  
Prinz, *Altorientalische Symbolik*,  
Tf. VII, S. 25.



Die Gleichung „Tempelhalle“ „Himmel“ ist im MR und NR bezeugt. Das Wort *hj* „Himmel“ begegnet in Edfu in einem Göttertitel. Das *hj* ist hier oft ideographisch durch ein in den Formen wechselndes Zeichen eines Säulen- oder Pfeilertempels ausgedrückt. Vgl. auch Thesaurus 463 (Dendera), wo eine

Zeichengruppe erscheint, mit der Pfeilerhalle als Wortzeichen und dem



als Determinativ. Aus der Spätzeit kommen Redewendungen vor wie die, daß der Sonnengott „den Himmel als eine Halle für seine Seele emporgehoben“ habe, Edfu VII, 300, oder daß der Tempel „der Himmel mit der Seele des Sonnengottes“ sei, Edfu III, 85 (Wilke, G. [1] S. 93f., 98).

Aus allem diesem geht deutlich hervor, daß die Entsprechung Tempel = Himmel oder umgekehrt ein lebendiges Element der ägyptischen Religion war, das auch in bestimmten Schriftzeichengruppen ägyptischer Texte seinen Ausdruck fand.

In den Gedankenkreis Tempel = Himmel mag einbezogen werden, daß im Kult des Osiris der Sarg, das Haus der Toten, dem Himmel-Erde-Paar gleichgesetzt wird. Der Deckel des Sarges symbolisiert Nut und der Boden des Sarges Geb. Oftmals befindet sich das Bild der Himmelsgöttin, von Sternen umgeben, im Innern der Sargdeckel (MR und auch Spätzeit) (Rusch, A. [1] S. 32 vgl. auch Schott [1] S. 120 und Schott [3] S. 215, vgl. Abb. 1). Nut als Totengöttin begegnet uns auch in Pyr. 1605, wo der tote König in seine als Himmelsgöttin Nut erklärte Pyramide einzieht. Hier ist in der Idee Nut = Pyramide eine Parallele zu Nut = Sarg gegeben. Eine weitere Beziehung zwischen Nut und dem Verstorbenen geht aus bestimmten Texten hervor, die in den Pyramiden an den Durchgängen zur Sargkammer angebracht sind. In einem der Sprüche wird das „Hohe Tor, das niemand erreichen kann“ angerufen und als „Tor der Nut“ erklärt. Der verstorbene König bittet den Urwassergott Nun, in dem das Tor ruht, um Einlaß, und er stellt sich vor als Luftgott Schu, der den Himmel trägt (Schott [3] S. 199 und 155).

Zu unserer Gleichung Tempel = Himmel werden im folgenden noch ein paar Belege aus anderen Gebieten aufgezeigt werden.

In Babylonien wird der Bau irdischer Tempel von kultischen Handlungen begleitet, aus denen die Entsprechung von irdischem und himmlischem Hause hervorgeht. Jeder Palast ist „Hohe Pforte“, ist irdischer Eingang zum himmlischen Palast (Jeremias, A. [2]).

Die Welt der Menschen in Einklang mit dem All zu bringen, ist das Anliegen der großen Kulturen im Osten. So ist z. B. Angkor, die Hauptstadt der Khmer, nach dem Vorbild des Alls erbaut. Die quadratisch angelegte Stadt ist von einem Graben umgeben, dessen Wasser den Weltozean symbolisiert, eine Mauer, die Gebirgskette vorstellend, die Welt umspannend. Im Mittelpunkt erhebt sich ein Pyramidentempel als Entsprechung des Weltberges, der nach dem Glauben der Khmer den Mittelpunkt der Welt bezeichnete (Coedès, G. [1] S. 154 ff.).

In diesem Zusammenhang scheint uns die Beschreibung des Tempels von Cuzco, Peru, der sich auf dem sog. „Goldenen Platz“ erhebt, erwähnenswert (Cuzco heißt soviel wie Nabel und bezieht sich auf den Pfahl als Nabel des Himmels). Die Lage des Tempels korrespondiert mit der Himmlischen Zone. Der Kreis von 12 Stationen rings um die Stadt entspricht der Stellung des Zodiakus am Himmel (Stansbury, H. [1] S. 317 ff.).

Eine eigenartige Entsprechung zum himmlischen Haus findet sich in einer Schöpfungsgeschichte der Wintu, Kalifornien, in der Vorstellung einer himmlischen Schwitzhütte. Sie selbst repräsentiert gleichsam den Himmel und hat Bäume verschiedenster Art zu Stützen und einen Schmuck nie welkender

Blumen (Curtin, J. [1] S. 19ff.). Im übrigen erscheinen Bäume als Himmelsstützen in vielen anderen Kulturen. Wir sehen hier davon ab, da sie keine Entsprechung im ägyptischen Raum haben.

Die Nachbildung des Kosmos ist ferner eindringlich bezeugt bei den nord-amerikanischen Algonkin, die zum Empfang ihres Kulturheros Mänabusch eine Hütte errichten, die im Innern vollkommen mit blauem Lehm verkleidet ist und somit dem himmlischen Hause, dem Himmel, entspricht (Müller, W. [1] S. 26).

Eine weitere Entsprechung von Tempel = Himmel vermittelt uns eine Chronic des Tezozomoc (Codex Vaticanus 3773). Es ist vom Bau des großen Tempels die Rede, und dabei werden mehrmals die „angeles de aire“, „sostenedores del cielo“ genannt, die zur Vollendung des Bauwerks noch fehlen. Diese „sostenedores del cielo“, d. h. die Himmelsträger, stimmen nach Seler in ihren Grundvorstellungen mit den Abbildungen 275, 277, 281, 283 des Codex Vaticanus überein. Seler zweifelt nicht, daß es sich bei den Tempelstützen, den „sostenedores del cielo“ um Sterngottheiten handelt (Seler [1] S. 90), wie auch die Darstellungen der Himmelsträger im Vaticanus als Sterne aufzufassen sind.

### Gestirne als Himmelsstütze

Wir erwähnten soeben, daß die Bilder der Himmelsträger im Codex Vaticanus als Sterne gedeutet werden. Diese Form der Himmelsstütze ist nicht ganz vereinzelt. Wir wissen von Vorkommen in weitverzweigten Gebieten. Es kann die Sonne, der Mond oder auch der Polarstern sein. Unserem amerikanischen Beispiel fügen wir zunächst zwei weitere hinzu. So hören wir aus einer Mythe der Skidi-Pawnee, daß die Sterne der vier Himmelsrichtungen den Himmel stützen. Und bei den Huichol im Staate Jalisco sind Sterne die Halter des Himmels (Krickeberg, W. [2] S. 121). Aus dem Stamm der Sterne stammt der Himmelspfeiler bei den Kwakiutl (Boas, F., and Hunt [1] S. 401). Im Weltbild der Lappen trägt der Polarstern den Himmel, und wenn am Jüngsten Tage Arkturus mit seinem Bogen den Polarstern schießt, fällt der Himmel herab und zertrümmert die Erde und alles ist zu Ende (nach der Schilderung des Lappen J. Turi: Muittalus samid birra, 266) zitiert bei (Holmberg, U. [1] S. 10).

Auffallend ist eine Parallele bei den Habbe-Dogon im Nigerbogen, wo der Polarstern das Dach des Universums trägt und sich alle 30 Jahre leicht neigt. Würde die Sternenstütze zusammenbrechen, dann wäre das Ende der Welt da (Desplagnes [1] S. 376).

Im alten Ägypten gelten die vier Horuskinder als Himmelsträger (Pyr. 368) (Thausing, G. [1] S. 63). Der Ägypter hat sie als Sterne gedeutet, und zwar als die vier Sterne im Großen Bären (Tb. Kap. 17, zitiert bei Kees, H. [1] S. 170 Anm. 1).

In indischen Texten heißt es vom Vollmond, daß er den Himmel stützt, aber auch von der Sonne wird das gesagt. Sterne als Himmelsstütze entnehmen wir folgendem Text: „Hundert weiße Stiere glänzen am Himmel wie Sterne; es ist, als ob sie durch ihre Größe den Himmel stützten“ (8.55 [Val. 7], 2, Übers.) (Lommel, H. [1]).

In den folgenden Abschnitten werden die verschiedenen Formen der Himmelsstützen an Hand einer kleinen Auswahl des uns vorliegenden ägyptischen Bildmaterials veranschaulicht werden. Es sei hier nochmals hervorgehoben, daß kein anderes Gebiet ein so zahlreiches und vielfältiges Bildmaterial aufzuweisen hat, und so mag Ägypten als Ausgangspunkt für unsere Darlegung über das Motiv der Himmelsstütze eine gewisse Berechtigung haben.

### Zepter und andere symbolische Zeichen als Himmelsstütze

Die unseres Wissens älteste bekannte Darstellung der Himmelsstütze findet sich auf einem Elfenbeinkamm der 1. Dyn. (3158 — 2740 v. Chr.), der im Grabe des Königs Wenepher Djet entdeckt wurde (s. Abb. 2).

Neben der urzeitlichen Anschauung, daß der Himmel ein flaches Dach sei, gab es bereits zur Zeit der Reichseinigung (Beginn der 1. Dyn.) die Vorstellung, daß sich der Himmel gleich zwei ausgespannten Flügeln über die Erde breite (Kees, H. [3] S. 42). Dieser Gedanke ist auf unserer Abbildung zum Ausdruck gebracht. In der Mitte des Bildes befindet sich der Horus-Falkenname

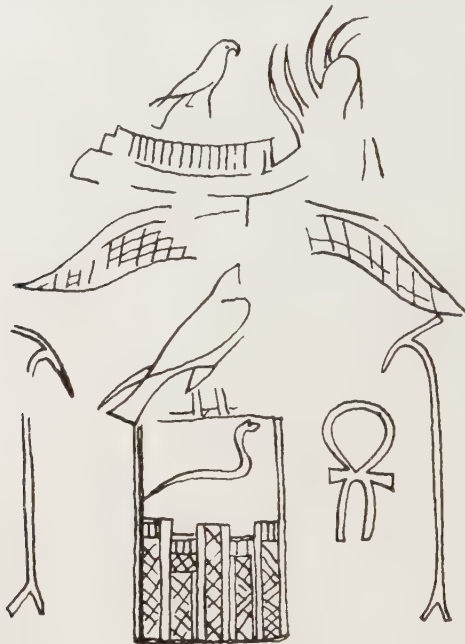


Abb. 2 Zeichnung auf einem Elfenbeinkamm der I. Dynastie.

des Königs und davor die Hieroglyphe für „Leben“, womit zum Ausdruck gebracht werden soll, daß der König mit dem Leben beschenkt werde. Unter den Flügelenden des Himmels steht je ein Götterzepter. Das Zepter ist ein Sinnbild der Macht und wird auf bildlichen Darstellungen oftmals dem göttlichen König zusammen mit den Symbolen für „Leben“ und „Dauer“ dargereicht. Symbolische Zeichen treten häufig als Träger von Götterstandarten oder, wie im vorliegenden Falle, als Himmelsstützen auf (Kees, H. [1] S. 99).

Auch auf einem Königsgedenkstein am Ende der Frühzeit erscheint das Zepter als Himmelsstütze. Die hier dargestellte Flügelscheibe ist vom Himmelszeichen überhöht, das an beiden Enden von einem Machtzepter gestützt wird (Schäfer, H. [1] S. 96 Abb. 16).

Aus dem Totentempel des Königs Sahuré (5. Dyn.) ist die Einrahmung einer Inschriftzeile bekannt, wo der Name des Königs oben vom Himmelszeichen und unten von einer Darstellung der Erde begrenzt wird. Zur Rechten und zur Linken erhebt sich von der Erde bis zum Himmel je ein nach innen gewendetes Machtzepter (Schäfer, H. [1] S. 114, Abb. 40).

Nach der Deutung von Schäfer sollte diese Inschrift-Umrahmung darlegen, „wie das mit göttlichem Leben beschenkte Wesen des Königs den Raum bis zu den Grenzen des Himmels und der Erde erfüllt und von dieser schützend umfaßt wird“.



Auch aus der 11. und 12. Dyn. kennen wir dieses Motiv. So steht z. B. über einem Portal des Königs Usertesen I. eine Königsinschrift, über welcher die Flügelsonne und das von Zeptern gestützte Himmelszeichen wiedergegeben sind (Flinders Petrie, W. H. [1], Taf. XXVI) (s. Abb. 3).

Bildliche Darstellungen des Zepters als Himmelsstütze erscheinen im NR, in der Spätzeit bis in die griechische Periode hinein. Erwähnungen in den alten Texten unterstreichen die Bedeutung dieses Motivs. Im Pyramiden-Spruch 488 b, c heißt es, daß vier Götter gerufen werden, die an den Zeptern des Himmels stehen, um den Verstorbenen bei Rê anzukündigen.



Abb. 3 Memoir of the Egypt Exploration Fund I, London 1903.  
Darstellung auf einer „lintel“ des Usertesen I. frühe 12. Dynastie.  
Himmelszeichen von Machtzeptern getragen.

Im Pyr. Spr. 1156 sagt der verstorbene König:

„Ich stütze den Himmel mit dem Leben-Zeichen, ich trage die Erde mit Siegesfreude, diese meine rechte Hand, sie stützt den Himmel mit dem Macht-Zepter, diese meine linke Hand, sie stützt die Erde mit Siegesfreude“ (Kees, H. [1] S. 99).

Aus einem die Weltschöpfung behandelnden Totenbuchtext entnehmen wir die folgende Stelle: „Als der Himmel geschaffen war, stellten sich Horus und seine Söhne, die Götter der Kardinalpunkte sogleich an die vier Ecken der unteren Plattform (der Erde) und befestigten die vier Ecken des Firmaments auf der Spitze ihrer Zepter“ (Maspero, G. [1] S. 330ff.).

Auf Stelen und Portalen des NR erscheinen häufig auch die beiden Standarten des Ostens und des Westens als Himmelsstützen, so z. B. in der Totenkapelle Thutmosis I. und am Toreingang zum Tempel-Heiligtum von Deir el Bahari (Nav. [I] Taf. IX, V, Taf. CXXXII) (s. Abb. 4). Diese Standarten werden vom Himmelszeichen bekrönt, das oft mit Sternen geschmückt ist, und geben die Umrahmung für dargestellte Szenen aus dem Leben der Verstorbenen ab.

Im Museum von Leiden befinden sich mehrere Grabtafeln aus Holz, die mit Stuck überzogen und bemalt sind. Die zur Darstellung gekommenen Szenen sind nach oben durch das Ideogramm für „Himmel“ abgeschlossen, das an beiden Enden auf den Standarten ruht (Wijngaarden, W. D. [1] Taf. IV; Quibell, J. E. [2] Pl. XXI, 14) (s. Abb. 5).

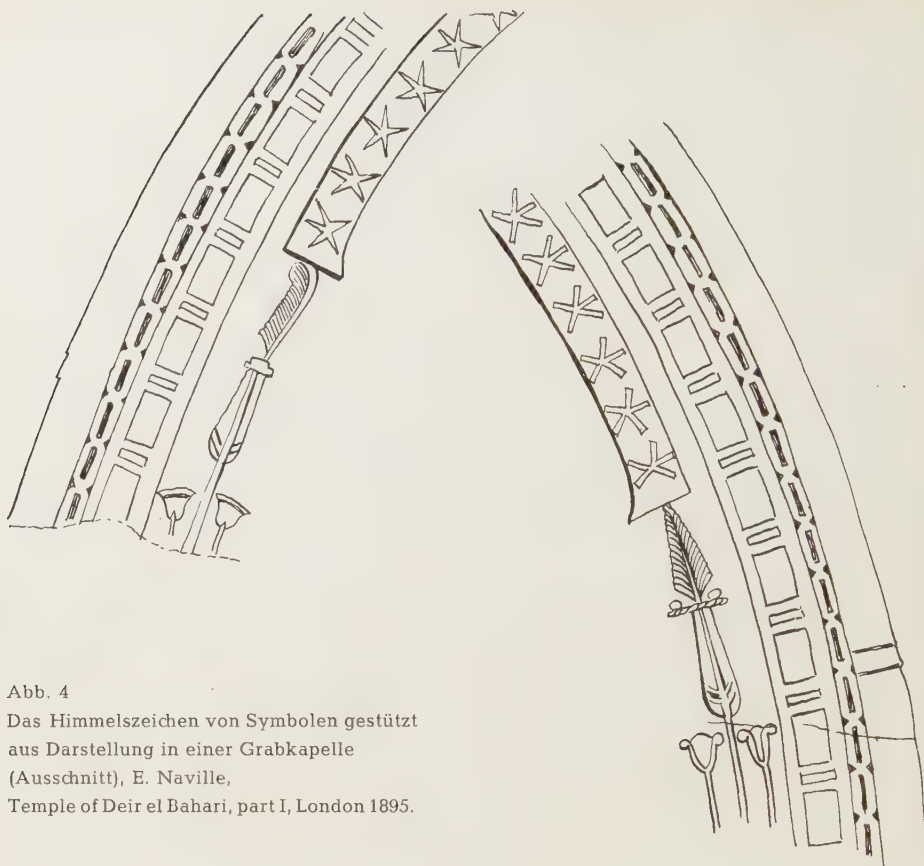


Abb. 4

Das Himmelszeichen von Symbolen gestützt  
aus Darstellung in einer Grabkapelle  
(Ausschnitt), E. Naville,  
Temple of Deir el Bahari, part I, London 1895.

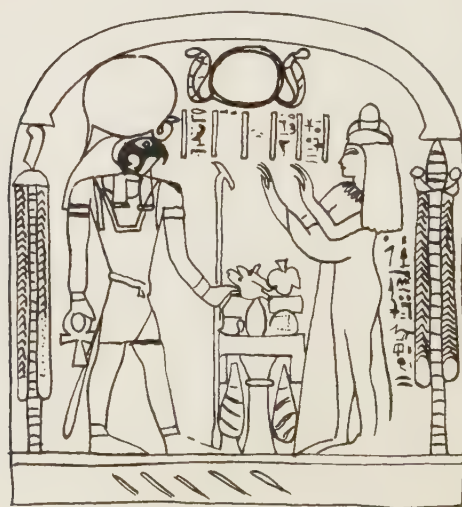


Abb. 5 Das runde Himmelszeichen von Symbolen gestützt, NR, in: J. E. Quibell, The Tomb of Ptah-Hetep, pl. XXI, Nr. 14, London 1898.

### Säulen und Pfeiler als Himmelsstützen

Daß auch die Säulen der Königspaläste als Himmelsstützen gedacht wurden, ist in Anbetracht der schon erwähnten Identität von Tempel, Königspalast und Himmel nicht verwunderlich. In einem Saale aus dem Palast Amenophis IV. in Tell el Amarna wird die Decke von zwei Säulen gestützt. Gleich hinter den Säulen ist das Himmelszeichen und darüber eine strahlende Sonne gemalt, um keinerlei Zweifel aufkommen zu lassen, daß mit der Saaldecke der Himmel gemeint war (Borchardt, L. [1] S. 55, Abb. 84) (vgl. oben Tempel = Himmel).

In den gleichen Themenkreis einzubeziehen ist die Darstellung auf einem Goldschmuck der 12. Dyn., ein kleiner Tempel wird von Lotosblüten getragen. Über der Bildszene, die hier nicht weiter beschrieben werden soll, schwebt ein Flügelpaar als Abbild des Himmels (Boreux, Ch. [1] pl. LXII (Abb. 6).



Abb. 6 Goldschmuck, 12. Dyn. Das Tempeldach wird von Lotossäulen getragen, aus: Lehnerdt Illustrierte Geschichte des Kunstgewerbes, S. 50.

Aus einem Spruch der 19. Dyn. geht hervor, daß der wh (Pflanzensäule) ein Himmelspfeiler war: „Du großer Pfeiler, der im Himmel anfängt und reicht bis zur Unterwelt“ (Wrainwright, C. A. [1] S. 152). Auf einem Fayenceschmuckstück der Spätzeit erfüllen Sistrum die Funktion des Tragens. Die sogenannte Sistrumsäule befindet sich ausschließlich in den Tempeln weiblicher Gottheiten (Mitt. v. Prof. Schott) und besonders häufig in der Ptolemäerzeit. Auch die Djedsäule (Djed heißt soviel wie fest, dauerhaft) kann — in der Architektur verwendet — die Bedeutung von kosmischer Pfeiler oder Himmelsträger haben (Rundle Clark, E. T. [1] S. 236 f.). In der Mitte des Schmuckstücks kniet der Luftgott Schu, der mit erhobenen Armen an der Hebung des Himmels, einer geflügelten Scheibe, mitwirkt (Borchardt, L. [1] S. 55 Abb. 86).

Nicht selten begnügt man sich mit der Zahl von einer bis vier Säulen oder Stützen, gelegentlich werden auch acht erwähnt. Die Achtszahl herrscht in der hermopolitanischen Theologie vor und dementsprechend wurde auch die Anzahl der Himmelsstützen auf acht erhöht. Sie galten als die Endlosigkeitsgötter, als Kinder des Schu, die an seiner Stelle den endlosen Raum zwischen Himmel und Erde erfüllen und den Himmel tragen sollten (De Buck, zit. bei Kees, H. [1] S. 171).

Die Zahl Vier aber schien den Ägyptern den Begriff der Ganzheit am deutlichsten zum Ausdruck zu bringen; sie galt ihnen daher auch als heilige Zahl. Den vier Himmelsrichtungen entsprachen die vier Stützen des Himmels, vier Götter halten dort Wache (Pyr. 1385 a), und vier Winde trieben dort ihr Wesen (in Sargtexten u. Tb. Kap. 70 MR). Jede Kulthandlung wurde viermal wiederholt. Viermal wurde das Tempelland umschritten, das zur Übergabe



und Weihung an die Gottheit bestimmt war. Die Eingeweide der Toten werden in vier Kanopen beigesetzt und stehen unter dem Schutze von vier Gottheiten (Kees, H. [1] S. 168 ff.; Kees, H. [2] S. 32).

Die nachstehenden Textstellen aus verschiedenen Zeitperioden beweisen sowohl die durchgehende Bedeutung des Motivs der Himmelsstütze in der ägyptischen Religion als auch die betonte Wichtigkeit der Zahl Vier (vgl. oben: Die Vorstellung von 4 Gabelstützen). Pyr. Spr. 217, §§ 152—160 lautet: „O Rê-Atum, dieser NN kommt zu dir, ein unvergänglicher Lichtgeist, der Herr der vier Himmelsstützen (?)“ (Roeder, G. [1] S. 189).

In einem Sargtext aus dem MR finden sich die Worte: „Willkommen in der Halle! Entwölkt sind die Himmelsstützen . . .“ (Thausing, G. [1] S. 152).

Einer Tempel-Inschrift aus Abydos, zur Zeit Sethos I. (19. Dyn.), entnehmen wir folgende Stelle: „In meiner Hand lag der goldene Spiegel, mit dem ich den Fluchstab einschlug. Du warst bei mir in deiner Gestalt als Hacker (Sokar) und deine Hände hielten die Hacke. So wurden seine vier Ecken dauerhaft gefestigt wie die Stützen des Himmels“ (Kees, H. [3] S. 39).

Ein Gebet an Osiris (Ramessidenzeit) lautet: „Der Erdboden liegt auf deiner Schulter, und seine Ecken auf dir bis hin zu den vier Stützen des Himmels. Regst du dich, so schwankt die Erde, denn du bist größer . . .“ (Kees, H. [3] S. 14). In einer Inschrift am Grabe des Huy in Theben fleht Huy in einer Ansprache an den König den Schutz Amons auf diesen herab. Unter anderem sagt er: „Du bist Rê, deine Gestalt ist seine Gestalt, dir gehört der Himmel, der fest auf seinen vier Stützen ruht“ (Gardiner, A. H. [2] S. 29). Ein Götterhymnus, der die Ereignisse unter der Regierung des Königs Schu schildert, berichtet von den neu zu errichtenden Toren, daß sie aufgebaut und festgestellt werden sollen wie der Himmel auf seinen vier Stützen. Weiterhin heißt es von der Majestät des Schu, daß sie alle heiligen Stätten in der Nähe von At-nubs befestigen ließ. „Sie (die heiligen Stätten) sind die vier Stützen des Himmels, die bewachen die . . . des Horizontes der Ewigkeit“ (Roeder, G. [1] S. 151/2). Im Götterdekret über das Abaton wird gesagt: „Solange der Himmel auf seinen vier Stützen ruht und die Erde auf ihren Fundamenten (?) zieht Isis, die Lebensspenderin, aus ihrem Haus, alle zehn Tage, ohne Aufhören“ (Junker, H. [1] S. 55).

Das Grab von Antefoker (12. Dyn.) veranschaulicht in einer Reihe von Bildern die verschiedenen Methoden des Transportes von Särgen. Die Mumie des Verstorbenen wird unter einer Art Baldachin liegend getragen. Dieser Baldachin wird von vier Pfeilern gebildet, auf denen das Zeichen des Himmels gleichsam als Decke ruht (Gardiner, A. H. [1] Taf. XXI (s. Abb. 7)).

Parallelen zu der Vierzahl der Himmelsstützen sind auch in ferner liegenden Bereichen nichts Ungewöhnliches. Wir nennen aus dem Atlantischen Kulturkreis mit seiner kosmogonischen Mythenbildung, daß die Haussa Nordwestafrikas in ihrer Mythe von der Hebung des Himmels vier steinerne Stangen erwähnen, die den hochgehobenen Himmel stützen sollen (Frobenius, L. [2] S. 304). Und die Beni-Marungu, Kongo, erzählen, daß der Himmel auf vier kupfernen Säulen ruhe (St. Kaoze v. Comm. Harfeld, *Mentalités indigènes Katanga* 1913 [1], zit. bei Janssem, *Anthropos* 1926, S. 556).

In einer Mythe der Inland-Yuki ((Californien) befestigt der Schöpfer die Erde an den vier Enden mit Steinsäulen, und dort wurden ihm verwandte Wesen als Wachen eingesetzt, und von dort kommen auch die Winde (Schmidt, P. W. [1] S. 59) (vgl. oben Pyr. 1385a).

Die Vorstellung von einem von vier Säulen getragenen Himmel gehört zum Weltbild der Ceramesen. Im Himmel wohnt der höchste Gott, und an den Weltenden stehen vier Wächter (vgl. oben). Mit der Errichtung eines dolmenförmigen Gebildes, einer Steinplatte (Himmel) und vier Stützsteinen (Himmels-säulen) wird gleichsam das große Geschehen wiederholt (Roeder, J. [1] S. 9 f.).

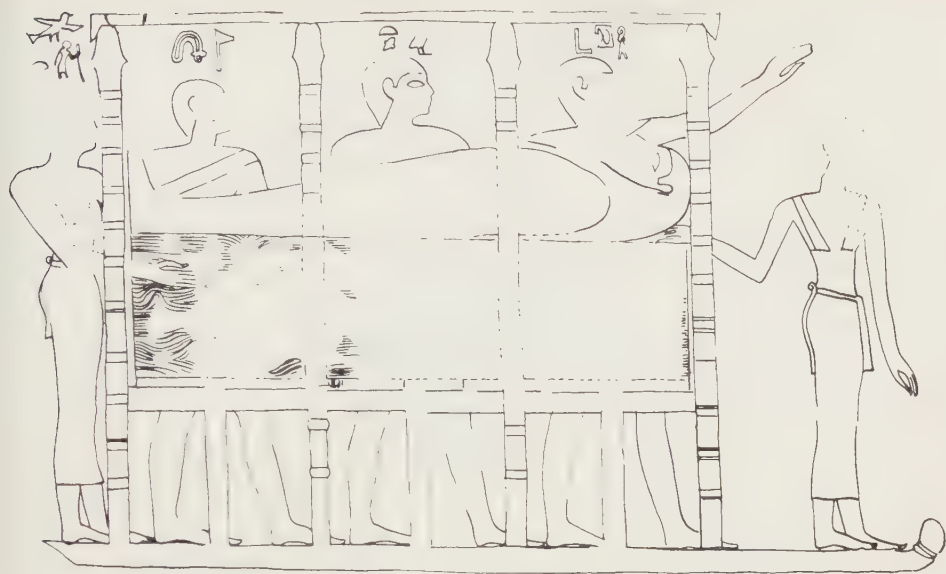


Abb. 7 Das Grab von Antefoker, 12. Dyn., auf vier Pfeilern ruht das Himmelszeichen.  
The Theban Tombs Series, Tomb of Antefoker, South Wall, Pl. XXI.

### Tiere als Himmelsträger

Neben den symbolischen Zeichen oder Säulen und Pfeilern, treten auch Tiere als Träger des Himmels auf, sowohl in Ägypten als auch in anderen geographischen Provinzen. Wir geben ein paar Beispiele. Im Pyr. Spr. 1040 werden die beiden Löwen Schu und Tefnut als Stützen des Himmels erwähnt. Eine entsprechende Darstellung im Totenbuch zeigt zwei Rücken an Rücken sitzende Löwen, Schu und Tefnut, die Kinder des Sonnengottes. Auf ihrem Scheitel tragen sie das gebogene Himmelszeichen. Unter diesem Zeichen erscheint die aufgehende Sonne zwischen Bergen. Die Löwen werden hier als das „Gestern und das Morgen“ bezeichnet. Nach Schäfer stellen sie die Erde dar. Der Löwe gehört übrigens zu den bevorzugten Symbolen des Königtums. Löwenkultstätten sind aus Ober- und Unterägypten bekannt. In Tell el Jehudije wurde ein Löwenpärchen verehrt (Abb. 8, Abb. 9).

In Nubien kamen verschiedene Spiegel aus dem MR zutage, darunter auch ein Exemplar mit Löwenfiguren. Auf Grund der Stilverwandtschaft bringt Schäfer diese Figuren in Zusammenhang mit der Darstellung im Totenbuch. Durch die Deutung der nubischen Spiegel als Sonnenscheibe wird die Bildform der die Sonne tragenden Löwen um ein paar Jahrhunderte früher belegt (Schäfer, H. [2] S. 1).

Verwandt mit der genannten Bildkomposition ist eine Darstellung aus Deir el Medineh: Zwei Esel in der gleichen Stellung wie der Doppellöwe. Die beiden Tiere, deren Vorderbeine auf symbolischen Zeichen ruhen, tragen die zwischen Bergen aufgehende Sonnenscheibe mit dem Sharabäus (Bruyères, B. [1], Fig. 98, S. 147) (Abb. 10).

Sehr charakteristisch ist ein Beispiel aus dem Kongo (Westafrika). Von den Gabun-Pygmäen wird berichtet, daß sich der Schöpfergott in ihren Träumen als riesengroßer Elefant offenbart. Er ist von blauer Farbe und trägt den Himmel auf seinen Schultern (Trilles [1] S. 82 ff.). Dieser blaue Elefant war schon in der Urzeit da, und wenn einst der letzte Pygmäe ihn tötet, erfolgt der Einsturz des Himmels und damit das Ende der Menschheit (vgl. wie oben Einsturz des Himmels).



Abb. 8 Löwen stützen den Himmel in: E. Naville, Das ägyptische Totenbuch, Bd. I, Bl. 27

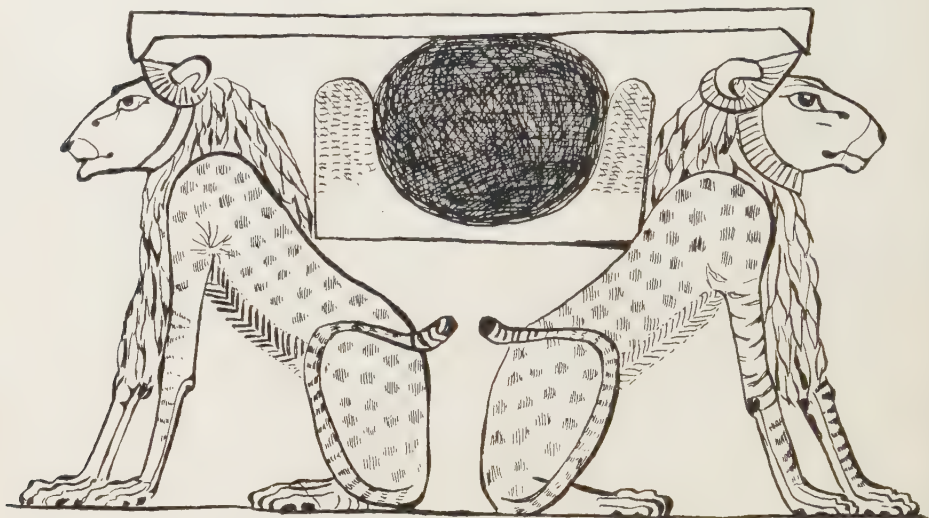


Abb. 9 Löwen stützen den Himmel in: Papyrus des Ani.



Les deux ânes (dessin).

Abb. 10 Zwei Esel tragen die zwischen Bergen aufgehende Sonnenscheibe in: Bernard Bruyères, Rapport sur les Fouilles de Deir el Medineh 1924—25, Le Caire, 1926.



Jägerische Elemente finden sich auch bei den Nyamwesi: Sie kennen einen Herrn des Waldes, einen Herrn der Tiere, welchen sie sich als ein Riesenwesen vorstellen, das bis zum Himmel reicht (Baumann, H. [2] S. 229).

Aus einem Kabylenmärchen (Westafrika) entnehmen wir, daß die ganze Welt auf den Hörnern eines riesigen Stieres ruht. Wenn dieser sich bewegen würde, so wäre der Einsturz des Himmels, der Welt, die Folge (vgl. oben Himmelseinsturz) (Frobenius, L. [1] S. 83).

Sehr ähnlich erzählen die californischen Chukchansi (Nordamerika), daß der Stinkbock die Welt trägt und daß er sich nicht bewegen dürfe, da sonst die Welt zusammenbrechen und alles töten würde (Thrall Rogers, B. and Gayton, A. H. [1] S. 199).

In kaukasischen Märchen erscheint der Hirsch in der Rolle des Himmels-trägers. Auf seinem Geweih ruht der Himmel (Dirr, A. [1]).

### Berge als Himmelsstützen

Die Vorstellung des auf Bergen ruhenden Himmels ist mindestens seit dem NR bekannt. Man glaubte die Erde von hohen Gebirgen umgeben, auf deren Gipfel das Firmament, flach oder gewölbt gedacht, ruhen würde. Vier Gipfelspitzen stellten die Kardinalpunkte dar. Der Name der Nordspitze ist noch unbekannt. Die drei übrigen Spitzen wurden als „Hörner der Welt“ bezeichnet. Den beiden Bergen des Sonnenaufgangs und Sonnenuntergangs, Bakhou und Manou, kommt besondere Bedeutung zu. Der Berg Bakhou wird in den alten geographischen Verzeichnissen oftmals erwähnt. Brugsch glaubt ihn mit dem „Smaragd-Berg“ der alten Geographen identifizieren zu können. Die ältesten Bewohner Ägyptens sahen in ihm den Ost-Pfeiler des Himmels, hinter dem die Sonne aufging. Als sich später der Umfang ihrer geographischen Kenntnisse erweitert hatte, übertrug man den Namen des Berges auf einen noch weiter im Osten gedachten Gipfel, der die wahre Stütze des Himmels sein sollte und von der großen Schlange Amihahouf gehütet wurde. Eine Höhe von 370 Ruten und eine Breite von 140 Ellen werden als Größenangaben für diesen Sagen-Berg Bakhou überliefert (Maspero, G. [2] S. 332).

Über den Eingängen thebanischer Königsgräber finden sich mehrmals Darstellungen, die den Himmel auf Bergen ruhend zeigen. So wird z. B. in einem Grab Ramses X. (NR) auf einem symbolischen Bilde die Erde als schmaler Streifen wiedergegeben, von dessen Enden je ein Berg bis zu den Himmels-ecken emporsteigt (Abb. 11). In der Mitte des Bildes befindet sich eine große Sonnenscheibe mit dem Sonnengott in Gestalt eines Käfers und einer widder-köpfigen Figur. Rechts und links nähert sich ein König, welcher der Sonne das heilige Auge darreicht. Die Göttinnen Isis und Nephtys heben ihre Hände anbetend der Sonne entgegen (Schäfer, H. [1] S. 89 Abb. 4).

Herodot erwähnt in seinem 4. Buch einen Berg mit Namen Atlas in Libyen. Er ist schmal und abgerundet von allen Seiten, und er soll so hoch sein, daß man seinen Gipfel nicht sehen kann. Die Bewohner des Landes sagen,

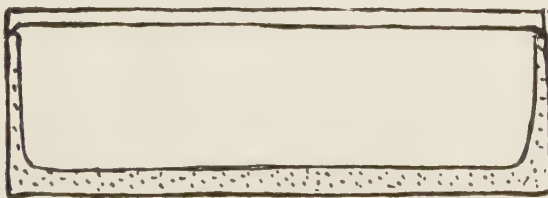


Abb. 11 Himmel auf Bergen (Ausschnitt) aus Darstellung im Grab Ramses X, in: Schäfer, Weltgebäude, Abb. 5, S. 89.

das wäre die Säule des Himmels, und von diesem Berge haben sie den Namen „Atlanten“ bekommen (Herodot [1] 4. Buch, 184, S. 167).

In Vorderasien ist es der Berg Simirria am Urmiassee, „dessen Haupt oben den Himmel stützt“ und dessen Wurzeln unten die Mitte der Unterwelt erreichen (Meissner, B. [1] S. 120).

Im Bunde des p. 100 bildet der Berg Alhordj gleichsam die Säule, auf der das ganze Weltall ruht (Görres [1] und Kirfel, W. [1] S. 122).

Die Grönländer haben die Vorstellung, daß der Himmel von einem hohen spitzen Berge im Norden getragen wird (Crantz, D. [1] S. 294).

In den Erzählungen der nordamerikanischen Kato-Indianer sind es vier Berge, resp. vier nach den Himmelsrichtungen orientierte Felsen, die den Himmel stützen (Stith Thompson [1] S. 30, vgl. auch Sethe, K., *AZ.* Bd. 59, S. 74) (s. oben vier Himmelsstützen).

### Götter oder Göttinnen stützen den Himmel

Eine nicht unbedeutende Rolle spielt die göttliche Personifizierung der Himmelsstütze. Sie gehört in den großen Sagenkreis hinein, dessen tragende Gestalten die Himmelsgöttin Nut, der Erdgott Geb und der Luftgott Schu sind. Nach der Göttersage des NR, waren am Anfang Himmel und Erde noch nicht voneinander getrennt. Dann aber hob Schu, der die Himmelsgöttin liebte, diese samt ihren Gestirnskindern empor und übernahm damit die Aufgabe des himmelsstützenden Gottes (Kees, H. [1] S. 226). Im *Pyr. Spr.* 432 heißt es in einem Gebet an die Himmelsgöttin:

„Du, die du fern bist von der Erde,  
Dir gehört das Haupt deines Vaters Schu,  
Er liebte dich,  
Er stellte sich unter dich,  
Und unter alle Dinge.“

(Pieper, M. [1] S. 12)

Nut galt in Heliopolis als Gemahlin des Geb: „Sie ist die Hohe Frau von Heliopolis, die Ferne und Große, die mit tausend Seelen“ (Gestirnen). (Kees, H. [1] S. 226).

Geb, der vor der Sonne da war, galt als Ältester der Götter. In dieser Eigenschaft zählte er auch zu den höchsten Göttern, und selbst in geschichtlicher Zeit tritt er noch als Anführer der Götter auf (Sethe, K. [2] S. 59 f.).

Der Name des Gottes Schu hängt mit „leer sein“ zusammen. Er füllte die Leere, die durch das Emporheben des Himmels entstanden war. Er, der Himmels-träger, das Verbindungsglied zwischen Erde und Himmel, muß beim Aufstieg der Seelen in den Himmel helfend eingreifen. *Pyr. Spr.* 1090: „Schu, er trägt mich und die Seelen von Heliopolis, sie treten mir eine Rampe“ (Kees, H. [2] S. 105). In einer späten Inschrift ist es Hahu, der Windgott, der neben Schu bei der Hebung und Stützung des Himmels mitwirkt (Rundle Clark, E. T. [1] S. 89.). Der Wind wird ferner in den religiösen Kulturen Japans geradezu als stützender Pfeiler zwischen Himmel und Erde betrachtet (Chantepie de la Saussaye [1] S. 290). Ebenso bezeichnen die Maya die Götter der Winde als Himmelsträger (Krickeberg [2] S. 208).

An einer Stelle des Totenbuchs MR, die von der Welterschöpfung handelt, heißt es von Schu, daß er am Tage der Schöpfung die Wasser emporhob, daß die Erde sich zu seinen Füßen zu einer großen flachen Platte ebnete, und daß der Himmel über seinem Kopfe erschien wie eine eiserne Decke, darüber der Ozean rollte (vgl. weiter oben Himmel solides Gewölbe).

Emaillierte Tonfigürchen zeigen diesen Gott, wie er kniend die Wassermassen emporhebt oder, mit gespreizten Beinen dastehend, auf erhobenen Armen den Himmel trägt. Diese kleine Statue stellt gleichsam eine Illustration zu einer Stelle aus einem Hymnus an Rê-Harmarchis dar: „Du hast die Erde ausgebreitet, so weit Dein Schritt reicht, Du hast den Himmel auf Deinen Armen emporgehoben.“ Rê-Harmarchis vertritt hier, dem synkretistischen Lehrsatz der ramessidischen Epoche entsprechend, den Gott Schu (Maspero, G. [1] S. 333). Einen Gott Achu oder Shu, Gott für Regen und Luft, kennen die afrikanischen Jukun (Sudan). Für obere Luft ist der allgemeine Jukun-Terminus Wa-Shu-Shu. Nach Meek ([1] S. 199) ist dieser Ashu oder Shu der Jukun derselbe wie der ägyptische Luftgott Schu.



Abb. 12 Himmelsgöttin Nut, Erdgott Geb, Luftgott Schu als Himmelsträger in: A. Jeremias, *Das alte Testament im Lichte des alten Orient*, Leipzig 1904, S. 61.

So wie der ägyptische Luftgott Schu entscheidend in der Himmel-Erde-Trennung mitwirkt, so kennt die sumerische Kosmogonie den Luftgott Enlil, durch den die Himmel-Erde-Trennung entstand (Kramer, S. N. [1] S. 37 f.).

In den Pyramidentexten ist Schu Uneg der Sohn des Rê, der den Himmel trägt, die Erde leitet und die Götter richtet, Pyr. 952. Uneg war anscheinend ein Blütengott (Kees, H. [1] S. 252).

In einer besonderen Fassung der Augensage spielt Schu allerdings noch eine ganz andere Rolle. Er wird als der „Lufthauch des Lebens“ bezeichnet. Leben ist sein Name (Kees, H. [1] S. 312). Als Stütze der Nut, des Himmels, wird er schon in den Pyramidentexten genannt (Prinz [1] S. 22). Auf Sarkophagen des NR begegnen wir oftmals Darstellungen der Göttin Nut, deren Leib mit Sternen besät ist. Sie beugt sich in weitem Bogen über den Erdgott Geb, und Schu stützt sie mit erhobenen Armen. Die im Mythos weitverbreitete Vorstellung von der Trennung von Himmel und Erde wird in diesen Bildern sichtbar (Abb. 12). Auf einigen Sarkophagenbildern erscheinen außer dem stützenden Luftgott, vier Gabelstützen, wohl eine Reminiszenz an die urwüchsige Vorstellung der vier Gabelstützen (Lanzzone, R. V. [1] Tav. CLVIII [s. Abb. 13]).

An dieser Stelle mögen ein paar Parallelen zur gabelförmigen Himmelsstütze aufgezeigt werden. Die Mukulehe aus Nord-Kamerun berichten, daß der flache Himmel auf Holzgabeln ruht (Lembezat, B. [1] S. 204).

Eine Holzgabel neben dem Opferaltar errichten die Lappen. Mit dieser Gabel soll ihr höchster Gott die Welt stützen (Holmberg, U. [1] S. 17).

Vom Errichten eines hölzernen gegabelten Opferpfahls mit dem Zweck, den Himmel zu stützen, damit er nicht auf die Erde falle, berichtet Arndt von



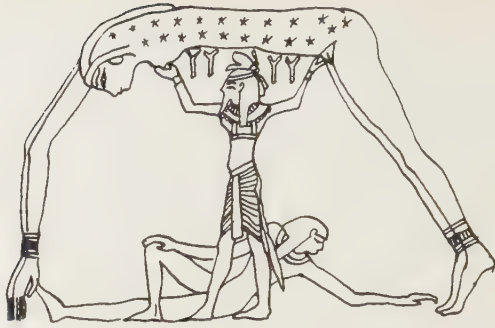


Abb. 13 Himmelsgöttin Nut, Von Schu gestützt in: v. Lichtenberg, Ägäische Kultur, Leipzig 1911

den Nage, den östlichen Nachbarn der Nada, Flores (Niederländisch-Indien) (Arndt, P. P. [1] S. 61 f.).

Eine inhaltlich gleiche Darstellung wie die obengenannte, ist in unserer Abb. 14 gegeben. Der Körper der Nut ist in ihrer Eigenschaft als Himmelsgöttin durch eingezeichnete Sternchen besonders betont, während der Leib des Geb, des Erdgottes, durch aufgezeichnetes Blattornament charakterisiert ist. Schu, der Luftgott, über einer Schale kniend, hebt die Himmelsgöttin empor. An ihrem Leib, also am Himmel, fahren Sonnenboote entlang (Schäfer, H. [1] Abb. 29, und Lanzone, R. V. [1] Tav. CLV [Abb. 14]).

Neben den Darstellungen, auf denen nur eine Himmelsgöttin über den Erdgott gebeugt ist, kommen auch solche mit zwei oder drei Himmelsfrauen vor. Auf einer Abbildung (bei Schäfer) liegen die Arme des Erdgottes flach auf dem Boden, sein Körper ist bogenförmig nach oben gerichtet. Die Leiber der Himmelsfrauen sind langgestreckt und fast stilisiert. Eine Reihe von Sonnen schmückt den Leib der ersten Göttin, während auf dem Körper der anderen, oberen Göttin geflügelte Sonnen aufgezeichnet sind. Sterne und Sonnen beleben die Zwischenräume. Der Luftgott Schu fehlt hier (Schäfer, H. [1] Abb. 76). Die Ägypter hatten die Vorstellung von mehreren Himmeln. Nach Kees zumindest seit der Herakleopolitenzeit (2240—2060 v. Chr.). Mit der Annahme von mehreren Himmeln wurde Nut im engeren Sinne als der der Erde zugehörige Gestirnhimmel aufgefaßt und bildete somit eine Art von Himmelsbrücke (Kees, H. [2] S 63). .



Abb. 14 Himmelsgöttin Nut, Erdgott Geb, Der knieende Luftgott Schu trägt die Himmelsgöttin in: Schäfer, Weltgebäude, Abb. 29, S. 105.

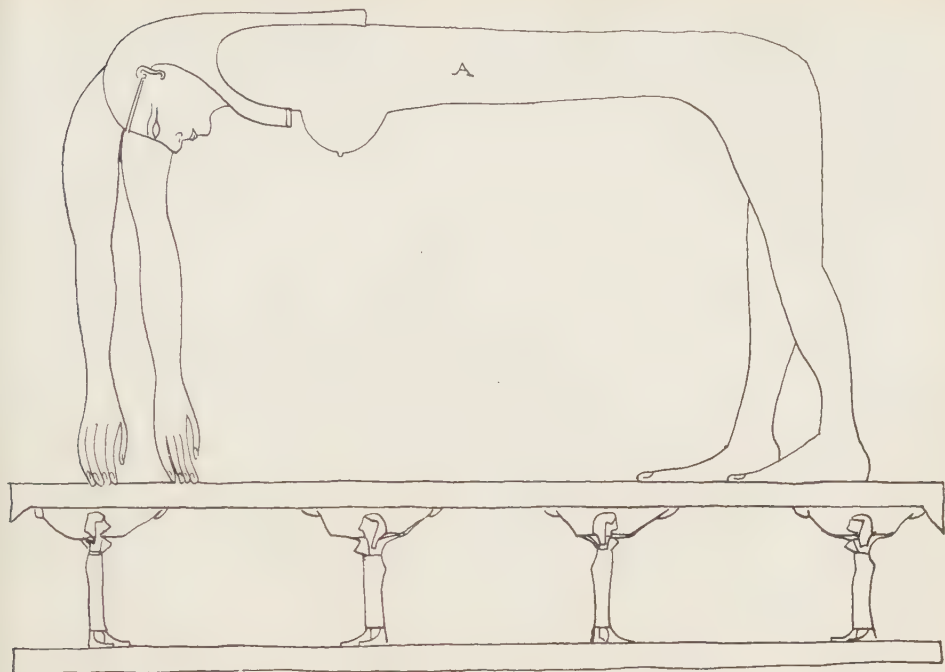


Abb. 15 Vier Göttinnen tragen das Himmelszeichen, darüber die Himmelsgöttin  
in: Brugsch Thesaurus, Inscriptionum Aegyptiacarum.



Abb. 16 Vogelköpfige Genien stützen das Himmelsdach, Karkemisch, nach 1000 v. Chr., in: Orbis  
Pictus IX Hethitische Kunst, Berlin 1922.

Bei Lanzone ist unter vielen anderen eine Abbildung, wo an Stelle des Luftgottes Schu die beiden Göttinnen des Ostens und des Westens unter dem Himmelszeichen stehen. Über diesem Götterpaar schwebt ein Falke, dessen Körpermitte von einem Skarabäus gebildet wird, mit einem Widderkopf darüber. Die Szene wird rechts und links von je neun Uräusschlangen flankiert (Lanzone, R. V. [1] S. 104 f.). Vier Göttinnen tragen das Himmelszeichen mit der darüber gebeugten Göttin auf Abb. 15. Auf einem Steinrelief aus Karkemisch (nach 1000 v. Chr.) stützen vogelköpfige Genien das Himmelsdach (Abb. 16).

### Könige als Himmelsträger

In einem Hymnus an Ramses II. (Tempel von Abydos) wird Ramses angesprochen als „Säule des Himmels“, „Balken der Erde . . .“ (Kees, H. [2] S. 179).

Und auf einem Granitaltar eines äthiopischen Tempels steht König Atlanarsa (650—610) mit erhobenen Armen, das Himmelszeichen tragend. Eine Erklärung des Vorganges ist an beiden Seiten des Kopfes eingeschrieben. Rechts und links vom König stehen die Göttinnen von Ober- und Unterägypten mit erhobenen Armen (Abb. 17). Auf der gegenüberliegenden Seite des Altars gewahrt man Atlanarsa in der gleichen Haltung. Zu beiden Seiten ist ein Gott, der Papyrusblüten zusammenbindet als Symbol der vereinigten Länder von Ober- und Unterägypten (Reisner, G. A. [1] S. 104 f.).

In der römischen Kaiserzeit erscheint zweimal die stehende Figur des Pharaos als Himmelsträger auf einem vierseitigen Kapellenuntersatz. Auf den beiden anderen Seiten stehen die Göttinnen des Nordens und Südens. Auf diese steinernen Untersätze wurden Kapellen und heilige Barken gesetzt. Die den Himmel stützenden Gestalten tragen zugleich auch den in der Kapelle wohnenden Gott (Schäfer, H. [1] S. 93 f.).

In diesem Zusammenhang erinnern wir an eine Darstellung auf dem Grabmal von Darius I., wo der Thron des Königs von Figuren der untertänigen Völker mit ausgestreckten Armen emporgehoben wird. An einer Stelle des



Abb. 17 König Atlanarsa als Himmelsträger, in: Georg Reisner, *The Barka's Temples, The Journal of Egyptian Archeology*, vol. V, Egypt Exploration Fund, 1918.



Thesaurus spricht der Himmelsträger: „Ich habe erhoben meine beiden Hände, die den Himmel tragen mit der Seele des Gottes Uertiab“. Uerti-ab ist gewöhnlich der Name des Gottes Osiris. Ein anderer Text lautet: „Er hat sich erhoben, und er trägt den Himmel, um seine (des Osiris) Seele eintreten zu lassen“ (Brugsch, H. [1] S. 83).

In unseren bisherigen Aussagen über die Himmelsstütze war stets vom Tragen, Stützen oder Heben des Himmels die Rede. Wir fügen ein paar Texte hinzu, in denen vom Aufhängen des Himmels gesprochen wird.



Abb. 18 Aufhängen des Himmels in: Brugsch, Thesaurus, Inscriptorum aegyptiacarum, S. 421, 424.

So spielt in astronomisch - mythologischen Darstellungen, die oftmals in der ptolomäisch-römischen Epoche vorkommen, der geflügelte Käfer eine besondere Rolle und hier meistens in Verbindung mit der bildlichen Vorstellung der „Aufhängung des Himmels“. Dem König, der mit der Handlung des Aufhängens betraut ist, werden die Worte in den Mund gelegt: „Ich hänge auf den Himmel, o du Herr des Meeres, du buntgeflügelter, fliege hinauf an ihm, bis daß du schwebst über dem Vorderteil des Schiffes des Hur-Xuti (der Gott der Sommerwende). Deine Schlangendiademe sind an dir“ (Brugsch, H. [1] S. 423 [Abb. 18]).

Im Kairiner Hymnus an Amon Rê (Papyrus NR) lautet es in einem Liede an den Herrn der Schöpfung: „dem die Menschen zjubeln, der die Götter schuf, der den Himmel aufhängte und den Erdboden festigte“ (Roeder, G. [1] S. 5).

Vom Aufhängen des Himmels ist ferner in den Esnetexten die Rede. Da wird vom Schu von Latopolis, dem Chnum von Esne, gesagt: „Der als Sonne aufgeht und als Mond leuchtet, der als Wind kommt, der als Nil emporsteigt,

wie es ihm gefällt. Der den Himmel auf seinen Stützen aufhing, er hat ihn als Schu getragen, er, der die Nut (den Himmel) emporhob, indem er sich als großer Pfeiler unter sie stellte . . ." (Kees, H. [1] S. 441).

Im Zusammenhang mit der Aufhängung des Himmels mag auf eine Stelle im babylonischen Šamaš-Hymnus verwiesen sein, wo der Gott die vier Welt-ecken im Himmel aufhängt (Jeremias, A. [1] S. 142).

Himmelsträger in Götter- oder Menschengestalt sind in Märchen und Mythen im europäischen und außereuropäischen Raum nichts Ungewöhnliches.

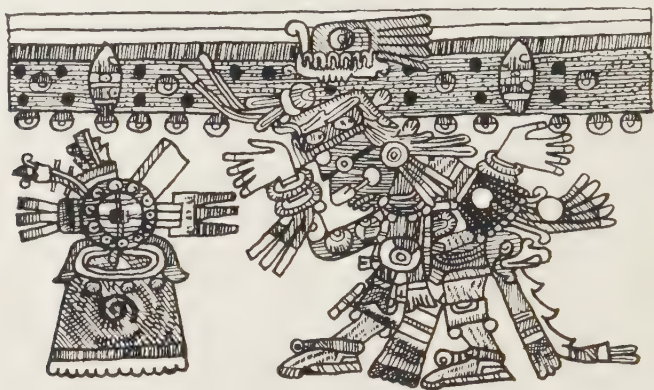


Abb. 19 Der Morgensterngott als Himmelsträger, Mexiko, in: Codex Borgia 49.

So sind z. B. menschengestaltige Himmelsträger besonders aus der alt-mexikanischen Mythologie bekannt. Bei den Maya von Yukatan sind vier Götter in dieser Rolle. Durch bestimmte Farben sind sie nach den vier Himmelsrichtungen orientiert (Krickeberg, W. [1] S. 208). (Abb. 19).

In Mikronesien bei den Luangina werden je zwei Himmelsträger an den vier Weltecken erwähnt (Sarfert, E. [1] S. 323 ff.).

Auf den Riu-Kiu-Inseln, Japan, hebt der Schöpfergott den Himmel empor. Ebenso wird in Formosa der Himmel von einem Gott emporgehoben (Staudacher, W. [1] S. 32).

Von Gott Indra (Indien) heißt es, daß er den Himmel wie ein Diadem trägt (R. V. I. 173, 6) (zit. bei Eliade, M. [1] S. 83).

Auf ägyptischen Bildern ist die Hieroglyphe für Himmel ein gerader Streifen mit herabgezogenen Ecken. Sehr selten ist dagegen u. W. das kreisrunde Himmelsbild, wie es im Tempel von Dendera aus der Spätzeit erscheint. Auf der runden von vier stehenden Göttinnen und vier knienden Sperbergöttern gestützten Scheibe treten, zwischen ägyptischen Figuren, babylonisch-griechische Tiergestalten auf. Schäfer vermutet, daß auch die Rundform des Himmels auf fremden Einfluß zurückgeht. Das Himmelsbild wird an acht Stellen, im ganzen von zwölf Gestalten, getragen (Schäfer, H. [1] Abb. S. 92 f.) ([s. Abb. 20] vgl. oben das über die Achtzahl der hermopolitanischen Theologie Gesagte).

Zum Abschluß unserer kleinen Bilderschau bringen wir die Darstellung der Himmelskuh (Schäfer, H. [1] Abb. S. 120 f.). In unserer Darlegung über allgemeine Himmelsvorstellungen wurde bereits darauf verwiesen, daß die Vorstellung des Himmels als einer Göttin (Nut) an den heliopolitanischen Kulturkreis gebunden war, und daß außerhalb die Idee von einer urzeitlichen mütterlichen Kuh galt, die sich einst schwimmend aus dem Urgewässer erhob und den Himmel verkörperte (Kees, H. [1] S. 225).

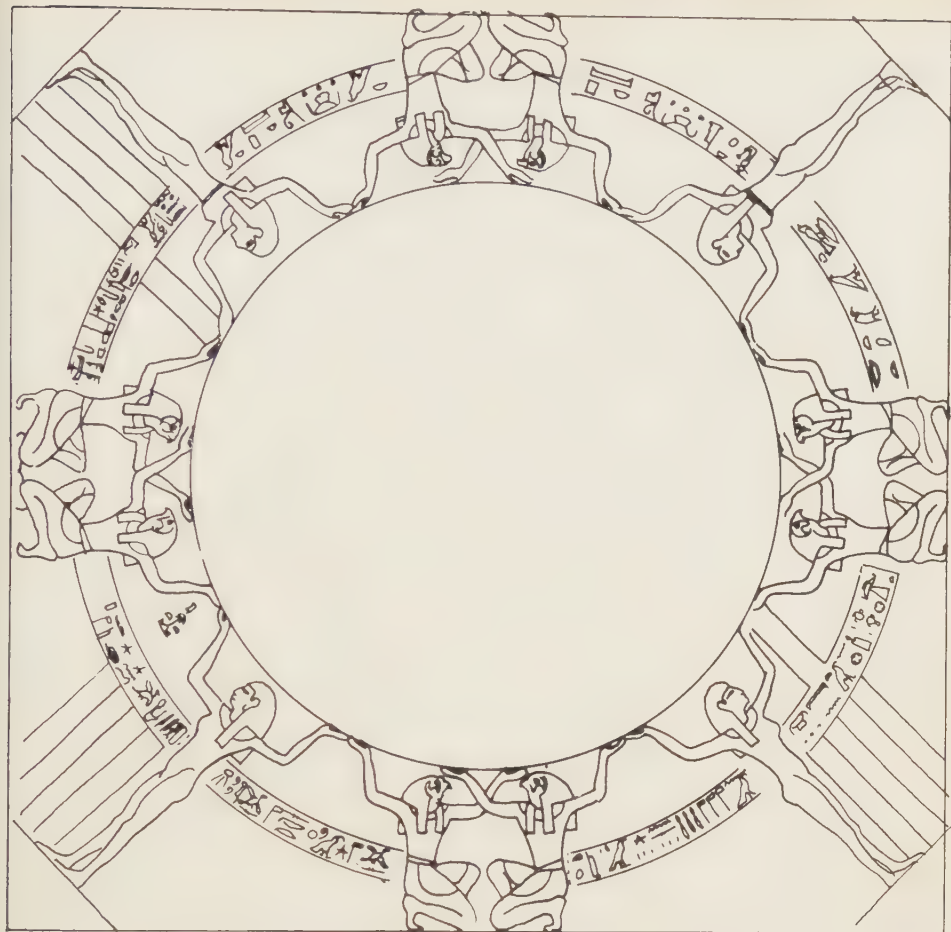


Abb. 20 Das runde Himmelsbild (Ausschnitt), in Schäfer, Weltgebäude, Berlin 1928, S. 93.

Der Mythos von der Himmelskuh geht auf sehr alte Vorstellungen zurück und wurde erst später in einem ägyptischen Zauberbuch aufgenommen. Sethos I. und Ramses III. verewigten diesen Zaubertext hieroglyphisch an den Wänden ihrer Grabkammern.

Unter anderem behandelt dieser Mythos die Entstehung des Himmels. Rê hatte die Macht über die Menschen verloren und war des Zusammenlebens mit ihnen müde geworden. Auf Rat des Nun, des Gottes des Urgewässers, verwandelte sich Nut, die hier noch nicht als Himmelsgöttin in Erscheinung tritt, in eine Kuh. Der Sonnengott zog sich in seinen Palast auf ihrem Rücken zurück. Doch er wollte sich noch weiter von der Erde und dem unruhigen Menschengetriebe auf ihr entfernen. Es heißt nun weiter, daß die Kuh aus Furcht vor der Höhe, in der sie nun weilte und von der sie herabschaute, zu zittern begann, und daß infolgedessen stützende Götter unter ihren Bauch und an ihre Beine befohlen wurden (Roeder, G. [1] S. 144). Aus Texten ergibt sich übrigens, daß Rê ein Sohn der Himmelskuh ist. Im Pyr. Spr. wird er als das goldene Kalb, das vom Himmel geboren wurde, bezeichnet (Kees, H. [1] S. 78 Anm. 3). Zu der Angabe, daß die Kuh aus Furcht vor der Höhe, in der sie sich befand, zu zittern anfang, bemerkt Schäfer, daß hier ein uns unbekanntes Ereignis vorausgegangen sein muß. Es wäre zu vermuten,



daß die Kuh vorher auf der Erde gelegen hatte, bevor sie sich auf Wunsch des Sonnengottes dann erhob. Der Mythos von der Himmelsfrau könnte vielleicht ein Gegenstück dazu bilden, denn auch sie bzw. der als Dach vorgestellte Himmel lag auf der Erde, bevor sie emporgehoben wurde (Schäfer, H. [1] S. 120 f.).

Diesem Text scheint die Darstellung aus dem Grabe Sethos I. (19.—20. Dyn. 1319—1085 zu entsprechen. Es zeigt die Kuh von Schu gestützt, und ferner sind es acht Götter, die sie an ihren Beinen halten (Roeder, G. [1] S. 144 ff.). Am Leibe der Kuh fahren Schiffe entlang (vgl. Bilder der Himmelsgöttin, an deren Leibe die Sonnenboote fahren) (Abb. 21).

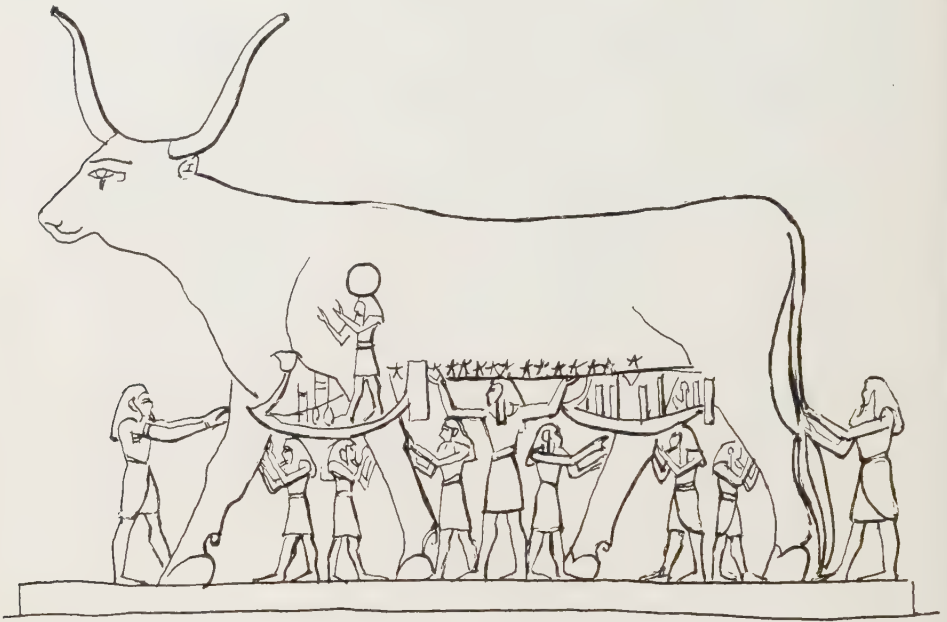


Abb. 21 Der Himmel als Kuh in: Schäfer, Weltgebäude, Abb. 28, S. 104.

Einige Elemente dieser Darstellung, z. B. die Gestirne oder die Schiffe am Bauche oder die Götter an den Beinen, dürften mit der ursprünglichen Anschauung vom Himmel als einer Kuh nichts zu tun haben (Schäfer, H. [1] S. 119).

Wir haben nun die mannigfachen Formen der Himmelsstütze im ägyptischen Raum angeführt. Ferner, wenn auch in beschränkter Zahl, Parallelen aus ahistorischen und historischen Kulturgebieten. Nach den bisherigen Studien ist mit größter Wahrscheinlichkeit anzunehmen, daß das ausgebildete Motiv der Himmelsstütze dem Bereich der Hochkulturen zuzuschreiben ist. In Ägypten ist das Motiv von der 1. Dyn. ab greifbar. Die Pyramidentexte, die vom Ende der 5. Dyn. an erscheinen, legen reichlich Zeugnis von diesem Weltbild-Element ab. Wenn auch anzunehmen ist, daß sich uraltes Kulturgut in ihnen spiegelt, so fehlen uns doch die Ansatzpunkte zur Erfassung solcher älteren Schichten, aus denen uns noch etwa erhalten gebliebene Mythen und Kulte einiges über die Kosmogonie der prädynastischen Zeit berichten könnten.

Ob es möglich sein wird, das Motiv der Himmelsstütze auf Grund von umfangreichem Vergleichsmaterial in einen weiteren kulturellen Zusammenhang zu stellen, dürfte einer späteren kulturhistorischen Untersuchung vorbehalten sein. Das gleiche gilt für die Frage, ob die bisher bekannten

ältesten Zeugnisse unseres Motivs Vorgänger in noch früheren Epochen haben, die auf ältere mythische Schichten zurückweisen.

Zu unserer Fragestellung, wieso es überhaupt zu der Vorstellung eines gestützten Himmels hat kommen können, möge zu den wenigen Andeutungen ergänzend noch einiges hinzugefügt werden.

Wir erinnern zunächst an heilige Pfeiler, die in gewissen Kulturen und Kultstätten Ägyptens eine besondere Rolle spielen. Wir denken vornehmlich an das uralte Zeichen eines vermutlich aus Holz geschnitzten Pfeilers, den sog. Junu-Pfeiler, der der Gauhauptstadt Heliopolis seinen Namen gab. Diese Pfeiler wurden, verbunden mit bestimmten Zeremonien, vor Gottheiten aufgestellt. Für unsere Untersuchung ist es wichtig, daß der Junu-Pfeiler die Bedeutung einer Weltstütze haben konnte, was in Pyr. Spr. 524 d ausgesprochen ist: „Du bist einer der beiden Pfeiler des großen Hauses“ (in Heliopolis).

Die Errichtung von heiligen Pfeilern kennen z. B. auch die Nage in Niederländisch-Indien. Sie errichten einen hölzernen Opferpfahl mit vielen Feierlichkeiten und verbinden damit die Idee, daß dieser Pfahl den Himmel stützen solle, auf daß er nicht herabfalle (Arndt, P. P. [1] S. 61).

So erfahren wir immer wieder von der Angst des Menschen vor dem Einsturz des Himmels. Die Idee der Himmelsstütze hat ihren affektiven Hintergrund in dieser Angst. Vielleicht aber gibt es noch einen tieferen Sinn, der sich diesem naheliegenden verbindet: die Himmelsstütze als Verbindungsbrücke zwischen Gott und Mensch, zwischen „Oben und Unten“. Ferner: bedeutet nicht die Sehnsucht nach dem Himmel, dessen Ferne vom Mensch überbrückt werden muß, auch das Bedürfnis nach einem Halt im Kosmos. Dann aber symbolisiert die Himmelsstütze auch den Halt, den der Mensch im Kosmos bzw. am Himmel sucht. In diesem Zusammenhang scheint bemerkenswert, daß „der Pfeiler“ im ägyptischen Sprachgebrauch gleichbedeutend ist mit „Stütze, Halt“, auch übertragen auf den tatkräftigen Beamten z. B. „Pfeiler von Oberägypten“ (Kees, H. [1] S. 96, Anm. 3).

Die Möglichkeit dieser irrationalen Bedeutung der Himmelsstütze erscheint uns gestützt durch die Überlieferung der Achilpa aus dem australischen Aruntastamm. Hier heißt es: In mythischer Zeit hat das göttliche Wesen Numbakula den Stammvater der Arunta erschaffen sowie ihre Einrichtungen. Numbakula fertigte aus dem Stamm eines Gummibaumes den heiligen Pfahl, er salbte ihn mit Blut und kletterte an ihm empor in den Himmel. Dieser Pfahl stellt die Weltachse dar, weswegen er bei den Arunta eine bedeutende rituelle Rolle spielt. Auf ihren Wanderungen nehmen sie ihn stets mit, und je nach seiner Neigung bestimmen sie die Richtung ihres Weges. Auch bei ständiger Ortsveränderung ist durch den Pfahl, an dem Numbakula in den Himmel aufstieg, eine Verbindung mit der oberen Welt geblieben. Ein Zerschlagen des Pfahls würde eine Katastrophe sein. Spencer und Gillen [1] S. 388 berichten, daß der ganze Stamm einmal beim Zerschlagen des Pfahles in tödliche Angst geriet, einige Zeit umherirrte und sich schließlich am Boden niederließ, um zu sterben.

Durch das Zerschlagen des Himmelspfahles war der Kontakt mit den höheren Mächten gestört, und ohne diesen Halt konnten die Achilpa nicht leben.

Dieses Beispiel der Achilpa, wie viele andere Zeugnisse alter Kulturen, mag zur Deutung alter Symbole, insbesondere solcher, die sich gleichsam im Zentrum der Kulte befinden, anregen. In der Verhaltensweise des australischen Stammes lebt eine religiöse Welt, Grundlage der menschlichen Existenz, die in ihrer mannigfaltigen Erscheinung die Urangst und die Ursehnsucht des Menschen spiegelt.

## Literatur-Verzeichnis

- [1] Andrian-Werburg, v.: Kosmologisches und kosmogonisches, in: Prähistorisches und Ethnologisches. Wien 1915.
- [1] Arndt, P. P.: Die Megalithkultur der Nad'a (Flores), in: Anthropos, Band XXVII, 1932.
- [1] Baumann, H.: Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythos der afrikanischen Völker. Berlin 1936.
- [2] Baumann, H.: Afrikanische Wild- und Buschgeister. Berlin 1939.
- [1] Boas, F., and Hunt, G.: Kwakiutl Texts, Second Series. The Jesup North Pacific Expedition, Vol. X, Part I. New York und Leiden 1906.
- [1] Borchardt, L.: Die ägyptische Pflanzensäule. Berlin 1897.
- [1] Boreux, Charles: L'art égyptien. Paris 1926.
- [1] Brugsch, H.: Thesaurus = Thesaurus inscriptionum ægyptiacarum. Leipzig 1883—1891.
- [1] Bruyères, Bernard: Rapport sur les fouilles de Deir el Medineh. Le Caire 1926.
- [1] Buck, de: The Egyptian Coffintexts II, in: Oriental Institute Publications.
- [1] Chantepie de la Saussaye: Lehrbuch der Religionsgeschichte. Band I. Tübingen 1925.
- [1] Rundle Clark, E. T.: Myth and Symbol in Ancient Egypt. London 1959.
- [1] Coedès, George: Angkor Kambodscha. Ein Abbild des Kosmos, in: Sæculum, Band 6, Jg. 1955, Heft 2.
- [1] Crantz, David: Historie von Grönland. Leipzig 1765.
- [1] Curtin, Jeremiah: Creation Myths of Primitive America. Boston 1898.
- [1] Desplagnes, Louis: Plateau central nigérien. Paris 1907.
- [1] Dirr, A. (Hrsg.): Kaukasische Märchen. Märchen der Weltliteratur, Nr. 6. Jena 1922.
- [1] Dümichen, J.: Baugeschichte des Dendera-Tempels. Straßburg 1877.
- [1] Eliade, Mircea: Traité d'histoire des religions. Paris 1950.
- [1] Frobenius, Leo: Atlantis, Band I. Jena 1921.
- [2] Frobenius, Leo: Atlantis, Band VII. Leipzig 1924.
- [1] Gardiner, Alan H.: The Chester Beatty Papyri, in: The Theban Tombs Series The Tomb of Antefoker. London 1920.
- [2] Gardiner, Alan H.: The Tomb of Huy, in: The Theban Tombs Series. London 1926.
- [3] Gardiner, Alan H., Egyptian Grammar. London 1957.
- [1] Görres, J.: Gesammelte Schriften.
- [1] Grapow, H.: Wörterbuch der ägyptischen Sprache. I—V. Leipzig 1926—1931.
- [1] Gundert, W.: Schintoistische No-Dramen. Tokio 1929.
- [1] Herodotus: Geschichten. Reclam-Ausgabe.
- [1] Holmberg, Uno: Der Baum des Lebens. Helsinki 1922—1923.
- [1] Jacobsen, Thorkild: Frühlicht des Geistes. 1954.
- [1] Jéquier, G.: Considérations sur les religions égyptiennes. Neuchâtel 1946.
- [1] Jeremias, A.: Altorientalische Geisteskultur. Berlin 1929.
- [2] Jeremias, A.: Der Alte Orient. Leipzig 1929.
- [1] Junker, Hermann: Das Götterdekret über das Abaton, in: Denkschrift der Akademie der Wissenschaften, Band LVI. Wien 1913.
- [2] Junker, Hermann: Die Hieroglyphe für Erz und Erzarbeiter, in: Mitt. d. Deutschen archäologischen Instituts, Abt. Kairo. Wiesbaden 1956.
- [1] Kaoze St. v. Comm. Harfeld: Mentalités indigènes. Katanga 1913.
- [1] Kees, H.: Der Götterglaube im alten Ägypten. 2. ergänzte Auflage. Berlin 1956.
- [2] Kees, H.: Totenglaube und Jenseitsvorstellungen im alten Ägypten. 2. Auflage. 1956.
- [3] Kees, H.: Der Götterglaube im alten Ägypten. 1. Auflage. Leipzig 1941.
- [4] Kees, H.: Kulturgeschichte des alten Orient, München 1933.
- [1] Kirfel, W.: Mythengeschichten der asiatischen Welt, aus: Görres, Gesammelte Schriften.



- [1] Kolpaktchy, Gregoire: Totenbuch, übersetzt von G. Kolpaktchy. 1955.
- [1] Korvin-Krasinski, Cyrill v.: Mikrokosmos und Makrokosmos in religionsgeschichtlicher Sicht. Düsseldorf 1960.
- [1] Kramer, S. N.: The Epic of Gilgames and its Sumerian Sources, in: JAOS, Vol. 64, 1944.
- [1] Krickeberg, W. (Hrsg.): Märchen der Azteken und Inkaperuaner, Maya und Muisca. Märchen der Weltliteratur. Jena 1928.
- [2] Krickeberg, W.: Indianermärchen aus Nordamerika. Märchen der Weltliteratur. Jena 1924.
- [1] Lanzzone, R. V.: Dizionario di Mitologia Egizia. Torino 1886.
- [1] Lembezat, Bertrand: Les Mukuhele. Paris 1952.
- [1] Lommel, H.: Der Baum im Mythos, Märchen und Kultus (Manuskript).
- [1] Maspero, G.: Le livre des morts. Etudes de mythologie et d'archéologie égypt. Tome XIV. Paris 1893.
- [2] Maspero, G.: Etudes de mythologie et d'archéologie égyptiennes. Paris 1893 bis 1898.
- [1] Meek, C. K.: A Sudanese Kingdom. London 1931.
- [1] Meißner, Bruno: Babylonien und Assyrien. Heidelberg 1925.
- [1] Müller, Werner: Die blaue Hütte. Wiesbaden 1954.
- [1] Naville, Ed.: The Temple of Deir el Bahari. Egypt. Exploration Fund, Part V. London 1906.
- [1] Nollevaux, Jules: La cosmogonie des Bazela, in: Aequatoria XII, no. 4. 1949.
- [1] Petrie Flinders, W. H.: Abydos, Part II. 24<sup>th</sup> Memoir of the Egypt. Exploration Fund I. London 1903.
- [1] Pieper, M.: Die ägyptische Literatur. Potsdam 1927.
- [1] Prinz, A.: Altorientalische Symbolik. 1922.
- [1] Quibell, J. E.: Excavations at Saqqara. 1906—1907.
- [2] Quibell, J. E.: The Ramesseum, the Tomb of Ptah-Hetep. Egyptian Research Account 1896. London 1898.
- [1] Reichelt, H.: Der steinerne Himmel. Indogermanische Forschungen. Band 32. 1915.
- [1] Reisner, G. A.: The Barkal Temples, in: The Journal of Egyptian Archeology. London 1918.
- [1] Roeder, G.: Urkunden zur Religion des alten Ägypten. Jena 1915.
- [2] Roeder, G.: Kulte, Orakel und Naturverehrung im alten Ägypten. Bd. III der Reihe „Der Alte Orient“. Stuttgart 1960.
- [1] Roeder, J.: Alahatala. Religion der Inlandstämme Mittel-Cerams. Bamberg 1942.
- [1] Rogers, Barbara Thr., and Gayton, A. H.: Twenty-seven Chukchansi Yokuts Myths, in: Journal of American Folklore. Vol. 57. July—Sept. 1944.
- [1] Rusch, A.: Die Entwicklung der Himmelsgöttin Nut zu einer Totengottheit, in: Mitteilungen der vorderasiatisch-ägyptischen Gesellschaft. 27. Jg. Leipzig 1922.
- [1] Sarfert, E.: Luangia und Nukumanu. Hamburg 1931.
- [1] Schäfer, H.: Weltgebäude der alten Ägypter. Berlin 1928.
- [2] Schäfer, H.: Die Ausdeutung der Spiegelplatte als Sonnenscheibe, in: Ägyptische Zeitschrift, Band 68.
- [1] Schmidt, P. W.: Ursprung der Gottesidee. Band XII. 3. Teil, Die Religion der Hirtenvölker. Münster in Westf. 1955.
- [1] Schott, Siegfried: Mythe und Mythenbildung im alten Ägypten. Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Ägyptens. Band 15. Leipzig 1945.
- [2] Schott, Siegfried: Altägyptische Festdaten. Akademie der Wissenschaften. 1950.
- [3] Schott, Siegfried: Bemerkungen zum ägyptischen Pyramidenkult, in: Rieke, Beiträge zur ägyptischen Bauforschung. Kairo 1950.
- [1] Seler, E. (Hrsg.): Codex Vaticanus Nr. 3773. Berlin 1902.
- [1] Sethe, K.: Übersetzung und Kommentar zu altägyptischen Pyramiden-Texten. Band I—IV. Leipzig 1908.

- [2] Sethe, K.: Urgeschichte und älteste Religion der Ägypter, in: Beihefte zur Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft. Leipzig 1930.
- [1] Spencer, E., and Gillen, F. J.: The Arunta. London 1926.
- [1] Stansbury, Hagar: Cuzco, the celestial City, in: Intern. Congress of Americanists 1905.
- [1] Staudacher, W.: Die Trennung von Himmel und Erde. Ein vorgriechischer Schöpfungsmythos bei Hesiod und den Orphikern. Tübingen 1942.
- [1] Strehlow, C.: Mythen, Sagen und Märchen des Aranda-Stammes in Australien. Veröffentlichungen aus dem Städt. Völkermuseum Frankfurt. Band I, 1. Teil. Frankfurt 1907.
- [1] Thausing, Gertrud: Der Auferstehungsgedanke in ägyptisch-religiösen Texten, Leipzig 1943.
- [1] Thompson, Stith: Tales of North American Indians. Cambridge 1929.
- [1] Trilles: Les Pygmées de la Forêt équatoriale. Paris 1932.
- [1] Wijngaarden, W. van: Beschreibung der ägyptischen Sammlung des niederländischen Reichsmuseums Leiden. Den Haag 1932.
- [1] Wilke, G.: Bemerkungen zu einer späten Bezeichnung des Sonnengottes. Ägyptische Zeitschrift. Band 76.
- [1] Wölfel, D.: Religion des vorindogermanischen Europa, aus: Christus und die Religionen der Erde. Band 1. Wien.
- [1] Wrainwright, C. A.: Some celestial associations of Min., in: The Journal of Egyptian Archaeology. London 1935.
- [1] Wrezinski, W.: Der Papyrus Ebers I.
- [1] Weyersberg, M., und Lommel, H.: Der Baum im Märchen, Kultus und Mythos. Eine ikonographische Studie (Manuskript).

# Wildgeister im Volksglauben der Lappen\*)

Von

Ivar Paulson

Kommen wir von den seit längerem Ackerbau und bäuerliche Viehwirtschaft betreibenden finnischen Völkern zu den Lappen, so eröffnet sich uns ein ganz anderes Bild, das mehr an die jägerischen Glaubensvorstellungen in Nordasien (Sibirien) als an den bäuerlichen Wald- und Wildgeistglauben im übrigen Nordeuropa erinnert. Von den *Lappen (Samen)* haben die sog. Berglappen in Norwegen, Schweden und z.T. auch in Finnland wohl seit längerem intensive Rentierzucht betrieben, während die sog. Waldlappen in Schweden, Finnland und Rußland (auf der Halbinsel Kola) sowie die sog. Seelappen in den nordskandinavischen Küstengebieten in Norwegen und auf der Kola-Halbinsel ihren Lebensunterhalt in der Hauptsache als Wildbeuter — Jäger und Fischer — bezogen haben (1). Dementsprechend hat das Wild — die Jagdtiere und Fische — in den Glaubensvorstellungen der Lappen eine viel größere Rolle gespielt als bei ihren bäuerlichen Nachbarn (Norweger, Schweden und Finnen). Anstatt der vielen Wald- und Wassergeister, die bei diesen als Schutzwesen und Eigner des Wildes auftreten (2), finden wir bei den Lappen eine reich entwickelte Vorstellungswelt von eigentlichen Tiergeistern und -gottheiten, d. h. übernatürlichen Wesen, die sozusagen aus der Tierwelt selbst hervorgewachsen sind. Jedoch haben diese genuinen Wildgeister verschiedene interessante Verbindungen mit den Naturwesen eingegangen, wodurch z.T. sehr komplexe Vorstellungsgelände zustande gekommen sind.

An anderer Stelle hat der Unterzeichnete gezeigt, daß die alten Lappen den Tieren die gleichen Seelen (sog. Freiseele und Körperseele) zugeeignet haben wie dem Menschen, und daß die Seele (Freiseele) des von ihnen besonders verehrten Bären als ein Schutzwesen (sog. Schutzseele) des Tieres aufgefaßt worden ist, dem verschiedene Verehrungen in den alten lappischen Bärenzeremonien gegolten haben (3). Aus den besonderen Riten, die die Lappen mit den Knochen und dem Schädel sowie anderen Körperteilen der von ihnen erlegten Tiere vorgenommen haben, kann ersehen werden, daß nicht nur der Bär, das „heilige Tier“ vor allem, sondern auch eine Reihe anderer Tiere, Vögel und Fische bei ihnen eine gewisse religiöse Achtung — gepaart mit jägerischer Erwerbsmagie — genossen haben (4). Die Bedeutung der einzelnen Tiere hat natürlich von Fall zu Fall — je nach der besonderen Interessendominanz der betreffenden Jäger — variiert, was u. a. aus der Verteilung und Häufigkeit der Bilddarstellungen verschiedener Tierarten auf den alten lappischen Zaubertrommeln ersehen werden kann (5). Am häufigsten kommen solche von Ren, Elch, Bär, Vielfraß, Biber sowie verschiedenen Vögeln vor, daneben auch Darstellungen von Pelztieren (Fuchs, Marder, Wiesel, Eichhorn, Otter u. a.) sowie verschiedene Fischfiguren.

Bei den östlichen Lappen in Finnland und Rußland haben sich die Vorstellungen von den Schutzgeistern der wilden Tiere am längsten und besten erhalten. Diese werden bei den finnischen Lappen mit dem gleichen Wort benannt, mit dem man auch die Naturgeister bezeichnet: *haldi, häldi, hälde* (vom finnischen *haltia*, „Schutzgeist“ (6)). Nach Fellman haben die finnischen Lappen Schutzgeister (*haldo*) für Bär, Wolf, Biber und Fische angenommen (7). Ob es sich dabei um Schutzwesen einzelner Tiere oder ganzer Tierarten (sog. Art-



geister) handelte, kann nicht mit Bestimmtheit gesagt werden. Zwischen diesen beiden Wildgeistvorstellungen ist es nicht immer so leicht, zu unterscheiden, da ein Artgeist zumeist auch für alle Einzeltiere seiner Tierart als Beschützer und Eigner gilt. Bei den russischen Lappen auf der Kola-Halbinsel — den sog. Kola- oder Koltalappen —, wo die Bezeichnung *haldi* usw. nicht bekannt sein soll (8), gibt es dagegen interessante Nachrichten über einen Artgeist der wilden Rentiere, *mintiš*, *mentuš*, oder *meaniaš-ajk* („m.-Mutter“). Dieser Rentiergeist erscheint gewöhnlich in der Gestalt eines Rentierstiers, aber sobald er sein Geweih abgeworfen hat, auch als ein menschliches Wesen. Das Wort *mintiš* usw. soll ursprünglich „wildes Rentier“ bedeuten (9). Neben dem Rentierstier-Geist scheint es — nach der Terminologie zu urteilen — auch eine „Rentiermutter“ gegeben zu haben. Harva hat in diesem übernatürlichen, teils theriomorph, teils anthropomorph auftretenden Wesen den Schutzgeist der wilden Rentiere gesehen (10), worin der Verfasser mit ihm übereinstimmt.

Außer den wilden Rentieren haben im Glauben der Kolalappen auch die Wölfe ihren Schutzgeist gehabt, mit dem man sich wegen der Fürsorge für die gezüchteten Rentiere gutstellen mußte. Dann hielt er die Wölfe von den Rentierherden fern. Wenn man einen Wolf aber bei dessen Tötung zu grausam behandelte, rief es die Rache des Wolfsgeistes hervor (11).

Auch für die gezüchteten Rentiere haben die Lappen besondere Schutzwesen angenommen. Bei den Kolalappen kannte man den „Rentier-Herrn“, *pots-hozjin* (*hozjain* = russisch „Herr“, „Hauswirt“), und die „Rentier-Herrin“, *pots-hozjik* (russ. *hoziaka*, „Herrin“, „Wirtin“). Daneben übt die Funktion des Beschützers der Rentierherden aber auch die „Wildnis-Herrin“, *luot-hozjik*, aus, ein menschengestaltiges Wesen mit behaartem Körper, das wie ein Wildrentier auf dem Fjeld wohnt. Sie führt die Rentiere im Sommer auf gute Weiden und schützt sie vor Raubtieren, hilft aber auch den Wildrentierfängern. Man betet sie an im Frühjahr, wenn die Rentiere freigelassen werden, und dankt ihr im Herbst, ohne zu tadeln, auch wenn die Tiere verlorengegangen sein sollten (12). Itkonen meint, daß diese Beschützerin der gezüchteten Rentiere, die aber daneben auch als Verleiherin von wilden Rentieren angesehen worden ist, dasselbe Wesen sein kann wie der oben besprochene Schutzgeist der wilden Rentiere, *mintiš* (13). Der Übergang zur Rentierzucht hat den Eigner der wilden Rentiere zurücktreten lassen.

Bei den westlichen Lappen in Norwegen und Schweden, wo die Christianisierung verhältnismäßig früh und radikal durchgeführt worden ist, lassen sich die alten heidnischen Glaubensvorstellungen nur mühsam aus den Missionsberichten des 18. Jahrhunderts sowie an Hand der Vergleiche mit den Anschauungen bei den östlichen Lappen rekonstruieren. Dabei helfen uns auch die erhaltenen alten Zaubertrommeln mit ihren reichen und interessanten Bild Darstellungen weiter. Auf mehreren Trommeln stehen im oberen Teil des Trommelfells eine oder ein paar, drei dominierende Figuren, die als *Radien*- oder *Väralden*-Gestalten gedeutet werden, d. i. die höchste Gottheit der skandinavischen Lappen, deren Pantheon sich unter nordgermanischem Einfluß stärker entwickelt hat als bei ihren östlichen Stammverwandten (14). Mit der Gottheit *Radien* ist nun eine interessante Gestalt verbunden, die als eine Rentiergottheit gedeutet werden kann. Sie wird mit lokalen Varianten *Tšorve-Radien*, „Horn-Herrscher“ (oder *Kjewa*-, *Kyrwa*-, *Kirva*- und *Kiorwa-Radien*), genannt und mit der unter christlichem Einfluß entstandenen Gottheit *Radien-pardne* („Sohn des Herrschers“) und *Radien-kiedde* identifiziert (15). Der „Horn-Herrscher“ hat im Glauben der alten Lappen Glück zum Gedeihen und Wohlergehen der Rentiere gegeben (16). Die Namensform *Radien-kiedde* (bzw. -gedde) wird von Samilin (1742) folgend erklärt: „*Radiengedde* ist deriviert und leitet sich ab von *Radien*, was einen Gott bezeichnet, wie ich vorher oben erwähnte, und

*Gedde*, welches einen flachen Platz oder ein Feld bedeutet, wo ein Teil der Lappen im Sommer ihre Rentiere zusammenzutreiben pflegen. Im Hinblick auf seinen Ursprung bedeutet es einen Abgott, der für das Hüten und die Zucht der Rentiere aufkommt" (17). Der „Horn-Herrscher“ wird in verschiedenen Berichten ausdrücklich vom Hochgott (*Radien*) als eine selbständige, geringere Gottheit unterschieden (18). In einem Bericht bezeichnet man den *Kirva-radien* für einen „Gott des Wachstums der Erde“, der geringer ist als *Maylman-radien* („Welten-Herrscher“), dem auch wegen Rentiersegen geopfert wird (19). In den alten Trommeldeutungen wird der „Horn-Herrscher“ ebenfalls neben *Radien* als eine selbständige, geringere Gottheit gedeutet (20). Tritt die *Radien*-Gottheit auf den Trommeln unter drei verschiedenen Gestalten auf, so werden diese oft — nach der vulgär-popularen christlichen Dreieinigkeit — als *Radien-attše* („R.-Vater“), *Radien-akka* („R.-Mutter“; *akka* = eigentlich „Alte“) und *Radien-pardne* („R.-Sohn“) gedeutet, wobei der letztere mit dem „Horn-Herrscher“ identifiziert wird (21). Mitunter ist der Figurenkomplex auch mit Renfiguren kombiniert und sehr oft mit Details ausgestattet worden, die nur als Rengeweie gedeutet werden können (22). In den mit *Radien*- und *Väralden*-Figuren verknüpften Vorstellungen der höchsten Gottheit der alten Lappen ist der „Horn-Herrscher“, eine Rentiergottheit, eingeflochten, der sich — wie die Schutzwesen der gezüchteten Rentiere auf der Kola-Halbinsel — vielleicht aus einem Wildgeist, d. h. Herrscher (Artgeist) der wilden Rentiere entwickelt haben kann (23).

Gelegentlich wird in den alten Berichten von der heidnischen Religion der westlichen Lappen auch eine „Horn-Mutter“ (*tšorve-edne*) erwähnt, die vielleicht mit der „Rentiermutter“ (*meantáš-ajk*) der Kolalappen identisch sein kann (24). Das wichtigste Wildbret der alten lappischen Jäger, das wilde Rentier, hat vor dem Aufkommen der Rentierzucht sicher eine zentrale Rolle in den Glaubensvorstellungen der Lappen eingenommen.

Die Vögel, besonders die dem Jäger nützlichen großen Zugvögel — Wildschwäne, -gänse und -enten —, haben sowohl bei den östlichen wie bei den westlichen Lappen eine eigene Schutzgottheit, die „Vogelmutter“, gehabt. Bei den Kolalappen hieß sie *loddšen-akka* („Vogel-Alte“), bei den norwegischen Lappen *loddış-aedne* („Vogel-Mutter“), bei den westlichen Lappen sonst allgemein *barbmo-akka* („b.-Alte“) oder auch *barbmo-lodde* („b.-Vogel“) — welche Benennungen alle auf ihre intime Verbindung zur Vogelwelt hinweisen. Wie die letzte Benennung zeigt, kann sie sogar direkt in Vogelgestalt vorgestellt worden sein. Die Vogelgottheit führte nach dem Glauben der Lappen die Zugvögel jeden Herbst in ihr großes Reich (*barbmo, parbmua*) am Ende der Welt, jedes Frühjahr aber wieder zu den Lappen in den Norden zurück (25).

Bei den westlichen Lappen, wo die Angaben über besondere Schutzwesen der einzelnen Tierarten (Artgeister) nicht so reichhaltig und ausführlich sind wie bei ihren östlichen Stammverwandten, haben wir dagegen nach älteren Berichten Nachricht über einen großen Wildgeist, oder eine allgemeine Jagdgottheit, deren Gestalt von großem Interesse ist. Es ist dies der „Erlen-Mann“ *Leib-olmai*, der in mehreren Berichten aus dem 18. Jahrhundert geschildert worden ist. Randulf erklärt ihn für einen speziellen Behüter und Beschützer der Bären. Seinen Namen erklärt er dadurch, daß sich die Bären gerne in Erlenwäldungen aufhalten: „*Leibolmay*, der Bärenmann, oder der Abgott, der dazu bestimmt ist, sowohl den Bären als ein heiliges Tier zu beschützen als auch den Lappen den Bären zu geben, wenn man ihn darum befragt und bittet. Eigentlich bedeutet sein Name soviel wie Erlenmann, denn *Leib* ist soviel wie Erlenbaum, und *olmay*, das ist Mann. Da der Bär sich hauptsächlich an Erlenwäldern hält, um die Art Gras zu fressen, die es da gibt, besonders eine Art, die Toort / schwed. *tolta* /, auf Latein *Suncus*, heißt, über welches alles *Leibolmay* ihrer Meinung nach Patron oder Beschützer ist, so meinen sie auch, daß er der Beschirmer des Bären ist, der ihn beschützen kann, wenn sie nicht



zuvor für sich um Hilfe angesucht haben, so daß sie ihn nicht nur nicht bekommen können, sondern er auch dem Bären dazu verhelfen kann, sie in Stücke zu reißen, der ihnen aber auch helfen kann, den Bären zu erlegen, wenn sie mit der Zaubertrommel, bevor sie ausgehen, um den Bären zu jagen, ihn angesucht haben, dem Bären seinen Schutz zu entziehen" (26).

In anderen alten Berichten wird erklärt, daß die Lappen *Leibolmai* nicht nur für einen Beschützer der Bären, sondern für eine allgemeine Jagdgottheit gehalten haben, die gewissermaßen über alles Wild geherrscht hat. Sidenius definiert z. B. diese Gottheit so: „*Leib-Olmaj*, ein Gott der Jägerei, des Tier- und Vogelfanges; die Lappen geben ihm Opfer, auf daß sie bei ihrer Jagd und ihrem Vogelfang Glück haben mögen" (27). Skanke berichtet sogar von den „Waldgöttern" (*Leib-Olmak*) in der Mehrzahl, „die sich in den Wäldern aufhalten und über alle wilden Tiere mit Ausnahme des Bären eine Aufsicht ausüben" und die die Lappen darum anbeten, „damit diese sie in ihrem Gebiet jagen ließen und ihnen reichlich Opfer brachten" (28). — Vielleicht handelt es sich in dieser Nachricht um die Bären (*leib-olmak*, „Erlen-Männer") selbst, die als „Waldgötter" über alle übrigen Tiere des Waldes Aufsicht ausübten? Verschiedene nordasiatische und nordosteuropäische Völker, u. a. die Finnen und Karelrier in der Nachbarschaft der Lappen, haben den Bären als Herrscher des Waldes und der Walddiere betrachtet (29). — Man kann mit Harva einstimmen, der *Leibolmai* als „Schutzgeist oder Artseele der Bären" ("the genius or race-soul of the bear") bezeichnet hat (30). Aus dem Artgeist der Bären hat sich hier aber eine allgemeine Jagdgottheit, ein Eigner und Herr aller Tiere (bzw. der Walddiere und Vögel), entwickelt, wie es die Angaben zeigen. Vielleicht kann das Fehlen der Nachrichten über besondere Artgeister der einzelnen Tierespezies bei den westlichen Lappen sogar mit der alle anderen früher vielleicht einmal existierenden Wildgeister überschattenden Rolle des *Leibolmai* erklärt werden? Bei den östlichen Lappen hat sich eine solche große Jagdgottheit jedenfalls nicht herausgebildet.

Den „Erlenmann" mit Reuterskiöld als den Wicht oder Geist der Erle zu erklären, geht dagegen kaum an (31). Die Gestalt der Jagdgottheit läßt sich nicht aus einem animistischen Baumgeistbegriff heraus entwickeln. Sein Zusammenhang mit der Erle läßt sich viel ungezwungener — neben der oben wiedergegebenen Erklärung von Randulf — aus dem Gebrauch der Erlenrindenbrühe als Blutimitation im Bärenkult der alten Lappen erklären (32). Die meisten Deutungen dieser interessanten Gestalt in der alten lappischen Götterwelt — auf der Zaubertrommel oft und eindrucksvoll als Baum, Mann mit Bäumen oder Pfeil und Bogen abgebildet — gehen denn auch darauf hinaus, in *Leibolmai* eine besonders mit dem Bären verbundene allgemeine Jagdgottheit zu sehen (33).

Von *Leibolmai* wird berichtet, daß er das weibliche Geschlecht verachtet, alle Weibspersonen, besonders aber die besonderen Frauengötter der alten Lappen, *Maderakka*, *Sarakka*, *Juksakka* und *Uksakka* (34). Hierin äußert sich wohl vor allem der in fast ganz Nordeurasien verbreitete Antagonismus zwischen Wild und Weib (35), worauf wir hier nicht näher eingehen können. Für unsere Zwecke wichtiger ist es, an die Aversion der Jagdgottheit *Leibolmai* gegenüber der Göttin *Juksakka* anzuknüpfen. *Juksakka* („Bogen-Alte") gehört zusammen mit *Maderakka* („Erd-Alte") sowie den anderen „Alten", die als Töchter der Erdalten aufgefaßt wurden, zur Gruppe der Sondergottheiten der Frauen in der Religion der alten Lappen (36). Wenn die anderen Göttinnen dieser Gruppe aber ausschließlich als Geburtshelferinnen und Frauengottheiten im allgemeinen fungieren, hat die „Bogen-Alte", *Juksakka*, einen darüber hinaus erweiterten Wirkungskreis. Auf alten Zaubertrommeln ist sie öfters mit Bogen und Pfeil abgebildet worden (37). Über *Juksakkas* Bogen haben die Forscher verschiedene Ansichten geäußert (38), wovon die Erklärung, daß es sich um eine Jagdwaffe handelt, am wahrscheinlichsten erscheint. *Juksakka* hat



als Geburtshelferin nämlich die wichtige Funktion oder Aufgabe, Knaben zu schaffen und sie in der Zukunft tüchtige Jäger werden zu lassen (39). Daraus erklärt sich leicht auch der genannte Widerwille der Jagdgottheit *Leibolmai* gegen diese Göttin. Beide haben es mit der Jagd zu tun, aber von völlig entgegengesetzten Aspekten her: *Leibolmai* als Beschützer des Wildes — *Juksakka* als Gönnerin der Jäger. In diesem Sinne ist wohl auch die Äußerung von Solander aufzufassen, daß die mit *Juksakka* identische *Posjo-akka* („Alte der heiligen Zeltecke *possjo*“ (40)) die Jagd zuläßt (41).

Die finnischen Lappen haben eine Jagdgottheit gekannt, die in dieser Hinsicht mit der „Bogenalten“ verglichen werden kann. Es handelt sich auch bei ihr nicht um eine eigentliche Tiergottheit, aber kaum auch um eine Waldgottheit, obwohl sie als solche erwähnt wird. Nach Tornaes haben die finnischen Lappen einer besonderen „Waldgöttin“ *Virku-akka* („Schlingen-Alte“) Verehrung erwiesen. Ihr Abbild soll ein gewöhnlicher Baumstamm, ein berühmtes mit Opfer verehrtes Idol (*sieidi*), in Tornio-Lappland gewesen sein (42). Nach Niurenus nannten die Kemilappen in Finnland diese Gottheit *Vires-akka* und gestalteten an dem sie darstellenden Idol ein menschliches Antlitz an dem oberen Ende des Baumstumpfes (43). Nach Fellman hätten die Lappen von Kemijärvi das Bild der *Viron akka* in einem dichten Walde angebetet, und auf der Halbinsel Kola hatte man eine Holzgöttin namens *Viros enka* verehrt (44). Die Etymologie der Namensform (finnisch *virka* = „Falle, Schlinge“ (45)) kann vielleicht darauf hinweisen, daß die Göttin besonders solche Jagd gefördert hat, die mit Fallen und Schlingen ausgeführt wurde. Irgendwelche Beziehungen zum Walde als solchen sowie zu den Waldtieren fehlen in den Nachrichten über die „Schlingen-Alte“, weshalb wir nicht wissen, ob sich hinter dieser dunklen Gestalt ein Naturwesen (Waldgeist) oder ein Wildgeist verbirgt. Am sichersten ist es, sie zusammen mit der „Bogen-Alten“ einfach als Jagdgottheiten der alten Lappen zu bezeichnen, die die Jagd oder das Jagdgewerbe als solches unter ihrer Obhut hatten.

Außer den oben besprochenen übernatürlichen Wesen — Schutzwesen der Jagdtiere, die sozusagen aus der Tierwelt selbst hervorgegangen sind, sowie Gottheiten, die die Jagd also solche förderten — haben im Glauben der alten Lappen auch verschiedene Naturwesen — Geister und Gottheiten des Waldes, Wassers und der Berge — Einfluß auf die wilden Tiere in ihrem Bereich besessen und sind daher als Tiereigner und Jagdhelfer angerufen worden.

Von den Naturwesen scheinen die Waldgeister in dieser Hinsicht eine ziemlich bescheidene Rolle gespielt zu haben. Wenigstens geht aus den vorliegenden Angaben ihr Zusammenhang mit den Waldtieren nicht deutlich hervor. Der „Wald-Herr“ *miehts-hozjin*, der östlichen Lappen, auch *vare-jelle*, „Wald-Bewohner“, genannt, der als ein schwarzes, behaartes Wesen mit langem Schwanz und nicht gefährlicher Natur vorgestellt worden ist, scheint von den Jägern nicht als Wildgeist aufgefaßt worden zu sein, dem es sich gelohnt hätte, wegen des Jagderfolgs zu opfern (46). Die Inarilappen in Finnland haben sich die Waldgeister (*metsi-hälde*) als im Walde lebende Geisterwesen vorgestellt, die verschiedene Tierstimmen verursachen und die man in Gestalt von Menschen oder Gespenstern (*kobmi*) sehen und hören konnte (47). Auch die zahlreichen anderen schelm- und spukgestaltigen Waldgeister der östlichen Lappen haben nur wenig mit dem Wild und der Jagd gemeinsam (48). Man kann sie nicht als Tiereigner und Wildgeister auffassen, obwohl sie vielfach in theriomorphen Gestalten erscheinen.

Die Kolalappen haben sich die finnische Wald- und Jagdgottheit *Tapio* unter dem Namen *Tava* oder *Tavaj* — auch als *Tava-ajk*, „Tava-Mutter“ — angeeignet und geglaubt, daß sie die Jagd und den Fischfang fördert (49).

Die Waldgeister der westlichen Lappen tragen dagegen deutlich skandinavische Charakterzüge, die sie als Entlehnungen von den Schweden oder Norwegern erkennen lassen. Der skandinavischen Waldfrau gleich *ganish* (*genish*) der norwegischen Lappen (50) sowie *gidne* (*kine*, *kani*) der schwedischen Lappen (51). Von vorne ist es ein schönes Mädchen, das sich gerne in Liebesabenteuer mit den Jägern einläßt, hinten hat es aber einen langen Schwanz (52). Den Lappen hilft es bei der Rentierzucht, scheint aber kein kultisch verehrtes Wesen gewesen zu sein und hat mit den wilden Tieren keinerlei Eigenschaftsbeziehungen (53).

Im Vergleich zu den Waldgeistern scheint der Zusammenhang der Wassergeister zur Tierwelt bzw. den Fischen im Glauben der Lappen ein viel innigerer und stärkerer gewesen zu sein. Der „Wasser-Mann“, *Čacce-olmai*, ist von den Lappen allgemein als eine Fischgottheit angebetet worden, der die Fische in die Netze oder an die Angel bringt, d. h. dem Fischer Beute erteilt. Es wird auch von Opfern an diese Gottheit berichtet, wobei ihr Idol gefüttert wurde (54). Die finnischen Lappen haben den „Wassermann“ (*tšähtts-olmai*) nicht nur wegen Fische, sondern auch wegen Biber angebetet, welche Tiere er erteilen sollte (55). Der Wassergeist ist hier also als Eigner aller im Wasser lebenden Wesen (Fische und Tiere) aufgefaßt worden, der wegen Jagdglücks kultisch verehrt worden ist.

Dagegen ist der *tšatše-jielle* („Wasser-Bewohner“) der russischen Lappen auf der Kola-Halbinsel, der in Flüssen und Seen haust, ein böses Wesen, bei dem die dämonischen Züge überwiegen, die erwerbswichtigen — als Fischgeist — aber stark zurücktreten. Man stellt sich ihn, wie die Russen ihren Wassergeist *vodjanoj*, als Greis, als schöne Frau oder Fisch vor. In seiner weiblichen Form, als *tšatše-jenne* („Wasser-Bewohnerin“) gleicht der kolalappische Wassergeist der russischen *rusalka* (56). Die westlichen Lappen haben ein dämonisches Wasserwesen, den *nekke* oder *nik*, von ihren skandinavischen Nachbarn (vgl. schwed. *näcken*) bekommen (57). Im Unterschied zum oben besprochenen „Wassermann“ haben diese dämonischen Wassergeister nur einen sehr losen Zusammenhang mit den Fischen und der Fischerei (58).

Bei den norwegischen Küstenlappen gibt es eine von den skandinavischen Nachbarn übernommene Meergottheit, die *Akkruva* oder *Avíruvva* (skand. *havfru*, „Meerfrau“), die oben wie ein Mensch, unten aber wie ein Fisch aussieht und die Fische in die Flußmündungen führen oder sie von dort auch wegführen kann, d. h. als Herrin der Zugfische gilt (59).

Verschiedene jetzt nicht mehr eindeutig feststellbare Naturwesen haben im Glauben der alten Lappen als mächtige Lokalgeister eine große Rolle als Eigner der wilden Tiere oder Fische in ihrem Bereich gespielt und sind als Jagdhelfer angerufen worden. Besonders zahlreich sind in allen Lappmarken — in Norwegen, Schweden und Finnland — die sog. Fischgötzen, natürliche Steine von verschiedener Größe und einer auffallenden Gestalt, die als sichtbare Lokalisationen der Wassergeister für Fischsegens angebetet worden sind (60). Solche sog. Seita-Steine (von lapp. *seite*, *sieid*, *sijte* usw. (61)), die an heiligen Plätzen an Binnengewässern (Seen und Flüssen), auf den Bergen und in Waldungen standen, sind außerdem auch wegen Jagdglücks und Segens für die Rentierzucht sowie in anderen Angelegenheiten angebetet worden, am meisten jedoch wegen Fischglücks, wie es die Angaben zeigen (62). Mit dem Seita-Begriff verband sich bei den westlichen Lappen auch der Vorstellungskomplex um die übernatürlichen Naturwesen *saivo* in den heiligen Bergen und Seen, wobei die Saivo-Geister an vielen Stellen auch als Eigner des Wildes und der Fische gegolten haben und von den Lappen wegen guten Erwerbs verehrt worden sind. Dieser interessante Vorstellungsbereich im Glauben der alten

Lappen ist aber so vielseitig und problemreich, daß wir an dieser Stelle ihn nur kurz in unserem Zusammenhang erwähnen können (63).

Kommen wir nun aber noch einmal zum lappischen Fischerglauben zurück. Nicht nur Naturwesen bzw. Wassergeister haben bei den Lappen als Eigner und Beschützer der Fische gegolten, sondern es lassen sich bei den östlichen Lappen auch interessante genuine Fischgeister feststellen, die sozusagen aus der Fischwelt selbst hervorgewachsen sind. Oben hörten wir schon im Zusammenhang mit den Artgeistern der wilden Tiere bei den östlichen Lappen, daß diese in Finnland auch besondere Schutzgeister (*haldo*) für Fische angenommen haben (64). Nach Itkonen sprechen die Rentierlappen von Inari ebenfalls von einem besonderen Fischgeist, *kūli-hāldi*. „Sommers läßt man, vom Fischzug zurückgekehrt, auf dem Landungsteg, winters am Ufer des Eisnetzplatzes als Opfer einen frischen oder einen von den Trockenstellen mitgenommenen Klippfisch liegen“, berichtet Itkonen über die Opfer an diesen Fischgeist. „Eine Seherin sparte von ihrer Morgenbeute so viele kleine Seeforellen, wie sie am Abend (Netzfolgen) auszusetzen gedachte. Sie legte stets eine Seeforelle auf einen Stein oder steckte sie auf die Spitze der Netzstange, an der die Netzfolge begann; sonst gab der Geist keine Beute“ (65). Der Fischgeist verleiht als Eigner der Fische Fischglück.

Weiter berichtet Itkonen von den sog. Fischältesten der Inarilappen: „Einen *kuölle-maddu*, Fischältesten, haben viele Fischarten jede für sich, der Hecht den *hāvgā-m.*, der Barsch den *vuskon-m.*, die Seeforelle den *tābmoh-m.*, die Seemaräne den *tšuovdža-m.* Dagegen ist von einem Ältesten der Aalraupe, der Zwergmaräne und der Äsche nicht die Rede. Der Fischälteste ist bis größer als der Mensch, aber der betreffenden Fischart ähnlich. Der Hechtälteste hat einen unverhältnismäßig großen Kopf und daran zwei unverzweigte, schräg nach hinten gerichtete Hörner . . . , mit denen er die Netze zerreißt, wenn der Fischer die Hechte seines Fangsees als mager oder Fischfresser tadelt. Den Hecht soll man nicht als mager, sondern z. B. als „Stielhecht“ bezeichnen. Andere magere Fische kann man *riigā* nennen. Auch der Älteste der Seeforelle, so sagen einige, trage Hörner auf dem Kopf. Ebenfalls die Ältesten der übrigen Fische, selbst die hornlosen, zerreißen die Fanggeräte, wenn die betreffende Fischart getadelt wird. — Wenn in Fanggewässern plötzlich die Fische verschwinden, sagt man: „*maddu* hat sie zu sich genommen“, oder „*m.* hat die Fische gefressen“. Die Fanggeräte nehmen den Fischältesten nicht auf, aber wenn jemand vom Ufer aus die im Sonnenschein liegenden Hechte schießen geht, warnt man ihn: „Paß auf, daß du den *m.* nicht schießt“ (66). Die Vorstellung vom Hornfisch ist in Skandinavien weit verbreitet (67), die Bezeichnung *maddo* kennt man auch in Finnmarken-Lappland (68). Die Vorstellung von den Fischgeistern als „Fischälteste“ der einzelnen Fischarten (sog. Artgeister) ist uns aber früher z. B. bei den Esten und weiter östlich bei den obugrischen Völkerschaften begegnet (69). Sie entspricht ganz und gar der Auffassung von den Artschutzwesen der Tiere, die sich aus der Tierwelt selbst — nicht als Naturwesen — entwickelt haben.

\*

Wir haben im Glauben der alten Lappen einen reich entwickelten und differenzierten Vorstellungsbereich der verschiedenen Wildgeister gefunden. Die Angaben darüber sind bei den Lappen wohl nicht so eindeutig und direkt wie z. B. bei den nordasiatischen (sibirischen) Völkern, wo es sich zumeist um ethnographische Berichte aus neuerer Zeit handelt, während die lappischen Nachrichten in der Regel durch ältere Missionsberichte überliefert worden sind, deren Abfassungszeit um ein paar Jahrhunderte zurückliegt und deren Wortlaut nicht immer eindeutig entziffert werden kann. Viel könnte hierin vielleicht



noch durch eine erneute Nachforschung in den Archiven nachgeholfen werden, was aber im Rahmen dieser kleinen Darstellung leider nicht durchgeführt werden kann. Trotz der z. T. sehr verwickelten Problematik, die an der Auslegung und Deutung der alten lappischen Glaubensvorstellungen haftet, kann auf Grund des besprochenen Materials eine zusammenfassende Typologie gegeben werden, wobei fast alle uns bereits aus Nordasien bekannten Schutzwesen der Jagdtiere und Fische vertreten sind (70): 1. die Seele (bzw. Schutzseele) als Schutzwesen des Einzeltiers; 2. die Artgeister der einzelnen Tiergattungen; 3. die aus der Tierwelt selbst (bzw. den Artgeistern) hervorgewachsenen allgemeinen Tiereigner oder Gottheiten der Tiere und der Jagd (z. B. *Leibolmai*); 4. die besonderen Jagdgottheiten ohne eine direkte Anknüpfung oder Verbindung zur Tierwelt oder zu einem bestimmten Naturbereich (z. B. *Juksakka* und vielleicht auch die *Virku-akka*); 5. allgemeine und lokale Naturwesen — Geister und Gottheiten des Waldes, der Berge und des Wassers (bzw. der Gewässer) — als Eigner der wilden Tiere in ihrem Bereich. — Ferner scheint eine spezielle Wildgottheit, der „Horn-Herrscher“, in den Götterkomplex um die Hoch- und Weltgottheit (*Radien*) aufgenommen worden zu sein.

Die aus der Tierwelt selbst hervorgegangenen übernatürlichen Wesen überwiegen bei den Lappen im Vergleich zu den Naturwesen als Tiereigner und Wildgeister bei weitem. Anstatt der vielen Wald- und Wasserwesen der anderen finnischen Völker in Europa haben wir bei den Lappen genuine Wildgeister als Beschützer und Eigner des Wildes verzeichnen können. Hierin liegt ein bedeutender Unterschied des alten lappischen Järgerglaubens im Vergleich zu den jägerischen Elementen im Volksglauben der übrigen finnischen Völker in Nordosteuropa. Die alte lappische Religion schließt sich in ihrem jägerischen Grundsubstrat vielmehr an den primitiven Järgerglauben der nordasiatischen Völker an.

#### Anmerkungen:

\*) Der vorliegende Beitrag stellt einen Nachtrag zu den Aufsätzen des Verfassers „Die Schutzgeister und Gottheiten der Jagdtiere im Glauben der nordasiatischen (sibirischen) Völker“ in der Zeitschrift für Ethnologie, Bd. 85, Heft 1 (1960), S. 82—117 sowie „Wald- und Wildgeister im Volksglauben der finnischen Völker“ in der Zeitschrift für Volkskunde, 57. Jahrgang (1961), 1. Halbjahresband, dar. Demnächst erscheint als Zusammenfassung aller diesbezüglichen Untersuchungen des Verfassers seine monographische Arbeit „Schutzgeister und Gottheiten des Wildes (der Jagdtiere und Fische) in Nordeurasien. Eine religionsethnographische und religionsphänomenologische Untersuchung jägerischer Glaubensvorstellungen“, Acta Universitatis Stockholmiensis, Stockholm Studies in Comparative Religion 2, Stockholm 1961, 315 S.

- (1) S. z. B. I. Manninen, Die finnisch-ugrischen Völker. Leipzig 1932, S. 282ff. Vgl. auch B. Collinder, The Lapps. New York 1949.
- (2) C. W. von Sydow, Övernaturliga väsen. In: N. Lid, Folketru. Nordisk kultur XIX. Stockholm, Oslo und København 1935, S. 128ff. Vgl. auch W. Liungman, Das Rå und der Herr der Tiere. In: The Supernatural Owners of Nature. Stockholm Studies in Comparative Religion 1, Stockholm 1961, und L. Röhrich, Europäische Wildgeistersagen. Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde, 10. Jahrgang 1959, S. 109ff.
- (3) I. Paulson, Die Vorstellungen von den Seelen der Tiere bei den nordeurasischen Völkern. Ethnos 1958:2—4, Stockholm 1959, S. 128ff.
- (4) I. Paulson, Die Tierknochen im Jagdritual der nordeurasischen Völker. Zeitschrift für Ethnologie, Bd. 84, Heft 2, Braunschweig 1959, S. 271ff.
- (5) E. Manker, Die lappische Zaubertrommel. Eine ethnologische Monographie. 2. Die Trommel als Urkunde geistigen Lebens. Nordiska Museet, Acta Lapponica, Stockholm 1950, S. 19ff.

- (6) A. Vilku na, Über den finnischen haltija, „Geist, Schutzgeist“. The Supernatural Owners of Nature. Stockholm Studies in Comparative Religion 1, Stockholm 1961.
- (7) J. Fellman, Anteckningar under min vistelse i Lappmarken (1820—31) II, Helsingfors 1906, S. 95 ff.
- (8) T. I. Itkonen, Heidnische Religion und späterer Aberglaube bei den finnischen Lappen. Mémoires de la Société Finno-Ougrienne 87, Helsinki 1946, S. 70.
- (9) A. Genetz, Wörterbuch der Kola-lappischen Dialekte nebst Sprachproben. Bidrag till kännedom om Finlands natur och folk, 50. Helsingfors 1891, S. 175.
- (10) U. Holmberg / Harva/, Lappalaisten uskonto. Suomen suvun uskonnot 2, Helsinki 1915, S. 87.
- (11) N. Charuzin, Russkie lopari, Moskwa 1890, 152.
- (12) Charuzin op. cit., 152, 177.
- (13) Itkonen op. cit., 78.
- (14) S. z. B. R. Karsten, The Religion of the Samek. Leiden 1955. — Sprachlich ist radien der Genitiv Singularis des Partizips des Präsens des Verbes radit, „walten, herrschen“, und bedeutet wörtlich „des Waltenden“, „des Herrschenden“. Es ist ein germanisches Lehnwort im Lappischen (vgl. schwed. råda re, „Herrscher“). Auch v ä r a l d e n ist ein nordgermanisches Lehnwort mit der leicht erkennbaren Bedeutung „Welt“ (schwed. v ä r l d e n). S. Manker op. cit., S. 76, Anm. 6.
- (15) Manker op. cit., S. 77, Anm. 1, und S. 80, 86.
- (16) Henric Forbus, En kort beskrifning om Kongl. Missions Collegio i Danmark, om Missionen, LapScholarne, och Lapparnes fasliga afguder, författad i Martio 1727 / = Forbus 1727 /. In: E. Reuterskiöld, Källskrifter til lapparnas mytologi. Stockholm 1910, S. 32.
- (17) Paulus Samilin, Paulus Samilins uttydning af de lapska orden i von Westens bref / = Samilin 1742 /. In: Reuterskiöld, op. cit., S. 12.
- (18) Carl Solander, Kort relation, om den danska Missions tilstånd uti Norge ... som skiedde 1726 / = Solander 1726 /. In: Reuterskiöld op. cit., S. 23.
- (19) Jens Kildal, Ur Jens Kildals Appendix till hans verk „Afguderiets Dempelse“ / = Kildal 1730 /. In: Reuterskiöld op. cit., S. 88 f.
- (20) Zusammengefaßt in Manker op. cit., S. 83.
- (21) Manker op. cit., 84.
- (22) Manker op. cit., 86.
- (23) Auf der sog. Rödö-Trommel (s. Manker op. cit. S. 187 ff.) ist über den himmlischen Gottheiten, Hora Galles (der atmosphärische Gewitter- und Donnergott; vgl. skand. Thor), Waralden Olmay (Väralden olmai der „Welt-Mann“, die kosmische Weltgottheit; vgl. Anm. 14 zum Hochgott Radien) und Bieka Galles (die Windgottheit) — eine Rentierfigur abgebildet, die als Opfferen — Saerva Waero (sarva, „Renhirsch“ und vero, „Opfer“) bezeichnet wird. — Auf einer anderen Trommel (Manker op. cit., 430), die i. J. 1691 vom hundertjährigen Lappen Anders Poulsen gerichtlich genommen und gedeutet wurde, steht in der himmlischen Göttertriade neben Bieggolmai (Windgottheit) und Tiermes (Gewittergottheit) an Stelle des „Welt-Mannes“ oder Radien eine Rentierfigur, die vom Trommelbesitzer als goodde (godde = „Wildren“) gedeutet wurde. Die Einbeziehung des himmlischen Rentiers in die oberste Göttertriade der alten Lappen ist dem Unterzeichneten freundlich von Professor Åke Hultkrantz, Stockholm, zur Aufmerksamkeit gebracht worden, wofür ihm hier herzlich gedankt sei!
- (24) Holmberg / Harva / op. cit. 56.
- (25) Itkonen op. cit., 80 f.; J. A. Friis, Lappisk Mythologi. Christiania 1871, S. 95; Hans Skanke, Ur Hans Stankes „Epitome historiae missionis lapponicae“ / = Skanke 1730 /. In: Reuterskiöld op. cit., S. 99 (hier Bergmonakka genannt). Vgl. auch Holmberg / Harva / op. cit., S. 88.
- (26) J. Qvigstad, Kildeskrifter til den lappiske mytologi I. Det kgl. Norske Videnskabers Selskabs Skrifter, 1. Tronfhjem 1903, S. 27 [= Randulf 1723].

- (27) Lenart Sidenius, Bref till Joh. Tornborg med „Förtäcknelse på een deel oomvendta Lappers Afguderij“ / = Sidenius 1726 /. In: Reuterskiöld op. cit.; S. 57.
- (28) E. J. Jessen, Abhandling om de Norske Finners og Lappers Hedenske Religion. In: K. Leem, Beskrivelse over Finnmarkens Lapper, deres Tungemaal; Levemaade og forrige Afgudsdyrkelse. Kiøbenhavn 1767, S. 63. / Nach Hans Skankes Epitomes Historiae Missionis Lapponicae pars prima, 1730 /.
- (29) I. Paulson, Die Schutzgeister und Gottheiten der Jagdtiere im Glauben der nordasiatischen (sibirischen) Völker. Zeitschrift für Ethnologie, Bd. 85, Heft 1, Braunschweig 1960 (Ainu), S. 92 f. (Giljaken), S. 93 f. (Oročen u. a. amurtungusische Völkerschaften; idem, Wald- und Wildgeister im Volksglauben der finnischen Völker, S. 22 f.
- (30) Uno Holmberg / Harva /, Finno-Ugric, Siberian. The Mythology of all Races, Vol. IV. Boston 1927, S. 176.
- (31) E. Reuterskiöld, De nordiska lapparnas religion. Stockholm 1912, S. 94 f.
- (32) Reuterskiöld 1910, S. 14 (= Samilin 1742).
- (33) S. z. B. Harva 1915, S. 1915, 85 ff., und idem 1927, 175 f. Vgl. auch K. Krohn, Lappische Beiträge zur germanischen Mythologie. Finnisch-ugrische Forschungen 6, Helsinki 1906, 179, und C. M. Edsman, Björnfest. In: Kulturhistoriskt Lexikon för Nordisk Medeltid 1, København 1956.
- (34) Reuterskiöld 1910, S. 89, 98 (= Kildal 1730).
- (35) U. Holmberg / Harva /, Über die Jagdriten der nördlichen Völker Asiens und Europas. Journal de la Société Finno-Ougrienne XLI, Helsinki 1925, S. 5 ff.
- (36) G. Ränk, Lapp Female Deities of the Madder-akka Group. Studia Septentrionalia 6, Oslo 1955.
- (37) Manker op. cit., 89 ff., Fig. 52.
- (38) S. z. B. Harva 1915, S. 79 ff.; E. Emsheimer, Zur Ideologie der lappischen Zaubertrommel. Ethnos 9:3-4, Stockholm 1944; R. Karsten, Samefolkets religion. Stockholm 1952, S. 53 ff.
- (39) Leem op. cit., 414 f.; Qvigstad op. cit., 23 f. / = Randulf 1723 /; Reuterskiöld op. cit., S. 23 / = Solander 1726 /, 88 / = Kildal 1730 / und 102 / = Skanke 1730 /.
- (40) S. darüber bei G. Ränk, Die heilige Hinterecke im Hauskult der Völker Nordosteuropas und Nordasiens. Folklore Fellows Communications 137, Helsinki 1949, S. 99 f. und idem 1955, S. 38 f.
- (41) Reuterskiöld op. cit., S. 24 (= Solander 1726).
- (42) Johannes Tornaeus / gest. 1681 /, Berättelse om Lapmarkerna och Deras Tillstånd. Hrsgg. von K. B. Wiklund in Svenska landsmål 17:3, Uppsala 1900, S. 46.
- (43) Olaus Petri Niurenus / 1580—1645 /, Lappland eller beskrivning öfver den nordiska trakt, som lapparne bebo i de avlägnaste delarne av Skandien eller Sverige. Hrsgg. von K. B. Wiklund in Svenska landsmål 17:4, Uppsala 1905, S. 20.
- (44) Fellman op. cit., S. 239.
- (45) Fellman loc. cit. Vgl. auch U. Harva, Suomalaisten muinaisusko. Porvoo & Helsinki 1952, S. 225 ff.
- (46) Charuzin op. cit., S. 152.
- (47) Itkonen op. cit., S. 78.
- (48) Harva 1915, S. 86.
- (49) Harva 1915, S. 86.
- (50) Qvigstad op. cit., S. 46.
- (51) K. B. Wiklund, Saivo. Le Monde Oriental 10, Uppsala 1916, S. 49 ff.
- (52) Vgl. G. Granberg, Skogsrådet i yngre nordisk folktradition. Skrifter utg. av Gustav Adolfs Akademien för folklivsforskning 3, Uppsala 1935.
- (53) Harva 1915, S. 87, und idem 1927, S. 177.
- (54) Reuterskiöld op. cit., S. 57 (= Sidenius 1726) und 98 (= Kildal 1730); Leem op. cit., 413; Qvigstad op. cit., S. 25. Vgl. auch U. Holm-



berg/Harva/, Die Wassergottheiten der finnisch-ugrischen Völker. Mémoire de la Société Finno-Ougrienne 32, Helsingfors 1913, S. 41 ff.

- (55) Fellman op. cit., 99, 125, 173; Genetz op. cit., 66.
- (56) Harva 1913, S. 45 f.
- (57) Harva op. cit., 38 f.
- (58) Harva 1915, 90 f.
- (59) Leem op. cit., 333 f.; J. A. Friis, Lappiske Eventyr og Folkesagn. Christiania 1871, S. 33 f.; Harva 1913, 36.
- (60) Ernst Manker, Lapparnas heliga ställen. Nordiska Museet: Acta Lapponica, XIII, Stockholm 1957. Vgl. auch Itkonen op. cit., S. 31 ff.
- (61) Manker op. cit., S. 13 ff.
- (62) Manker op. cit., S. 23 ff., 53 ff. Vgl. auch Harva 1913, S. 18 ff.
- (63) S. zum Saivo-Komplex der Lappen: Wiklund op. cit. (auch auf deutsch in Beiträge zur Religionswissenschaft 2, S. 155 ff.) und Ernst Arbman, Underjord och heliga fjäll i de skandinaviska lapparnas tro. Arv Vol. 16, 1960, Uppsala 1961.
- (64) Fellman op. cit., S. 95 ff.
- (65) Itkonen op. cit., S. 104.
- (66) Itkonen op. cit., S. 105 f.
- (67) Harva, Suomalaisten muinaisusko, S. 392 f.
- (68) Itkonen op. cit., 106, Anm. 1.
- (69) Vgl. Paulson, Schutzgeister und Gottheiten des Wildes ... S. 102 ff. und 149 ff.
- (70) Vgl. Paulson op. cit., S. 115 ff. und 224 ff.

## II. Buchbesprechungen und Bibliographien

Beiträge zur Volkskunde. Der Universität Basel zur Feier ihres fünfihundertjährigen Bestehens dargebracht von der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde. Basel 1960.

Es ist eine würdige Gabe, die der Universität Basel aus Anlaß ihres fünfihundertjährigen Bestehens von der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde mit diesen Beiträgen überreicht wurde. In ihr sind Untersuchungen vereint, die fast alle über die engere volkskundliche Problematik hinaus auch ethnologisch und soziologisch wertvoll sind.

Das gilt namentlich von den „Bemerkungen zur älteren Schweizer Geschichte in volkskundlicher Sicht“ von Hans Georg Wackernagel und den Beiträgen „Zum Fastnachtsspiel in Gottfried Kellers „Der grüne Heinrich““ von Hans Trümby und „Zu einer Charakterologie des altschweizerischen Kriegerturns“ von Walter Schaufelberger. In ihnen werden nicht nur gewisse Formen des Fastnachts- und Zwölf-Nächte-Brauchtums in den Schweizer Überlieferungen untersucht, sondern vor allem auch Wesen, Lebensstil und soziale Struktur der Vereinigungen der jungen Burschen, die hauptsächlich dieses Brauchtum pflegen. Wackernagel stellt gut das „sehr altertümliche Sozialgefüge“ dieser „Welt jugendlicher Schützen oder Jäger“ heraus, die „Unstaatlichkeit“ ihres Kriegerturns, das zu Fehden neigt und meistens revolutionär und aufrührerisch ist. Wackernagel weist darauf hin, daß es sich oft um den Zusammenschluß kleinerer Gruppen handelt, wobei die Zahl der Mitglieder vielfach genau vierzig beträgt (was sich über Europa hinaus bis in den Orient verfolgen läßt, wie die Erzählung von Ali Baba und den vierzig Räubern zeigt).

Dieses „außerstaatliche“ Kriegerturn tritt schon in den eidgenössischen Anfängen hervor. Es ist auch die Umwelt des Schützen Tell, wie neben der Untersuchung von Wackernagel besonders auch der Beitrag von Trümby sichtbar macht, der sich mit dem Fastnachtsspiel in Gottfried Kellers „Grünem Heinrich“ und den verschiedenen Berichten über Tellspiele befaßt. Schaufelberger, der die Charakterologie dieses Kriegerturns zeichnet, hebt die „eigene Gesetzlichkeit“ hervor. Ethnologisch beachtenswert ist seine Feststellung, daß es sich wesentlich aus „Viehhauern“ zusammensetzt, seine Träger aus hirtenkulturellichem Bereich kommen und Beziehungen bestehen zur „patriarchalischen Sippenstruktur mit ihren typischen Erscheinungen, etwa Totenkult und Blutrachefehden, wie auch zu lokalen und altersklassenmäßigen bündischen Vereinigungen“ (S. 55). Es ist bei ihnen — wie beim nordischen Berserkertum (mit dem sie viele Gemeinsamkeiten haben) — gesteigerter Kampfeswahnsinn verbreitet. Man ist sehr empfindlich, wenn die Ehre auf dem Spiel steht, und voll Stolz und Hochmut, der oft auch Übermut ist. Es hat sich ein eigener Ehrenkodex entwickelt, in welchem Raub, Mord und Totschlag anders als gemeinhin beurteilt werden. Viele dieser Züge, die dem Kriegerturn wie auch oft dem Hirtentum eigen sind und schon verschiedentlich besprochen wurden, hat Schaufelberger mit reichem Belegmaterial bei den schweizerischen Vertretern dieser kriegerischen Lebensform nachgewiesen und im einzelnen geschildert.

Weit über den Rahmen volkskundlicher Untersuchungen spannt sich auch die Problematik der umfangreichen und gründlichen Arbeit „Scythica Vergiliana“ von Karl Meuli, die in höchstem Grade ethnologisch wie auch prähistorisch bedeutsam ist. Meuli geht von den Georgica 3, 367 ff. aus, wo Vergil Jäger schildert, die im unwirtlichen Norden ihre Tiere erlegen. Er entrollt das Bild der Schneeschuhjagd, einer „im ganzen nördlichen Eurasien und im Norden Amerikas, also von Skandinavien bis Labrador, verbreiteten Erscheinung von weltgeschichtlicher Bedeutung“. Meuli zieht bei seiner Interpretation der Vergil-Stelle die Indianer-Bilder von George Catlin und des Berner Malers Peter Rindisbacher heran. In einem besonderen Kapitel behandelt Meuli das Thema Rentier und Elch in antiken Zeugnissen, um dann ausführlich auf die Geschichte des Schneeschuhs einzugehen, dessen ältestes literarisches Zeugnis nach Meulis Untersuchung die genannte Vergil-Stelle sein dürfte. Im letzten Kapitel wendet er sich dann dem Mythos zu, nach welchem Herakles die Hindin bis in das Land der

Nordvölker habe verfolgen müssen, und erörtert die möglichen Deutungen, bei denen aber zu berücksichtigen ist, daß in der Herakles-Sage das gejagte Tier weiblich ist, im nordischen Mythos dagegen, in welchem ein auf Schneeschuhen sich bewegendes Kulturheros mit seinem erlegten Tier hervortritt, männlich zu sein scheint.

Auf eine bisher noch wenig beachtete Frage lenkt Robert Wildhaber in seinem Aufsatz „Zur Problematik eines slovenischen Maskenattributs“ den Blick. Bei den Masken der Slovenen, über die wir dank der Darstellung von Niko Kuret (in L. Schmidt, Masken in Mitteleuropa, 1955) heute viele Einzelheiten wissen, hält der Korant einen eigenartigen Stecken, der bemalt und vorne mit einer Igelhaut umwunden ist und im Slovenischen jezevka, d. h. Igelstecken, heißt. Wildhaber bemüht sich um eine Deutung dieses Igelsteckens, indem er eine Reihe von in Frage kommenden Vorstellungen und Brauchtumserscheinungen prüft, ohne zu einem festen Schluß zu gelangen. Er hält es für möglich, daß Beziehungen bestünden „einerseits zu Abwehrbräuchen, bedingt durch die Schreckwirkung der Stacheln, und zu der Auffassung des Igels als eines Hexen- und Teufelstieres, andererseits zu Fruchtbarkeitshandlungen und, damit zusammenhängend, zum Schlag („Trätscheln“) mit einer heilkräftigen „Rute““ (S. 47). Gerade solche Untersuchungen über Maskenattribute, auch wenn sie zunächst nicht zu greifbaren und ganz befriedigenden Ergebnissen führen, sind wichtig und fördernd.

Ferdinand Herrmann

COE, William R.: *Piedras Negras Archaeology: Artifacts, Caches, and Burials*; Museum Monographs, The University Museum, University of Pennsylvania; x + 245 S., 69 Fig.; Philadelphia 1959; 5,— \$.

Die Ausgrabungen in Piedras Negras, einem Kultzentrum der Tiefland-Maya am mittleren Usumacinta, wurden während der dreißiger Jahre durch das University Museum in acht Arbeitsperioden durchgeführt, die letzte davon 1939. Seit jener Zeit sind, besonders in den Veröffentlichungsreihen dieses Museums, mehrere vorläufige Berichte erschienen, die sich vor allen Dingen mit der Architektur befassen und Satterthwaite zum Autoren haben. Dagegen hatten die Kleinfunde bisher wenig Beachtung erfahren, und über die Keramik liegt bis heute nur ein vorläufiger Bericht von Mary Butler aus dem Jahre 1935 vor. Dieser Umstand ist um so bedauerlicher, als bisher nur von einem der großen Maya-Zentren des Petén, nämlich von Uaxactún, alle Kleinfunde veröffentlicht wurden. Damit sind die Vergleichsmöglichkeiten eingeschränkt, wenn auch die Ergebnisse der Ausgrabungen in British Honduras (besonders von Eric Thompson sowie von Merwin und Vaillant) mit zu Vergleichen herangezogen werden können. So sind bis heute unsere Kenntnisse gewisser Aspekte der materiellen Kultur der Maya während der klassischen Zeit relativ gering geblieben, geringer wenigstens, als man es nach den zahlreichen zusammenfassenden Veröffentlichungen annehmen könnte.

Um so begrüßenswerter ist daher die vorliegende Arbeit, die die Dissertation des Autors darstellt. Neben den Schwierigkeiten in bezug auf Vergleichsfunde macht sich hier besonders das Fehlen einer endgültigen Keramikuntersuchung bemerkbar, die eventuell einen festeren Rahmen für die Chronologie der einzelnen Bauabschnitte gegeben hätte. Trotzdem hat sich der Autor gerade um diese Fragen, die für die Einordnung gewisser „Caches“ von Bedeutung sind, sehr bemüht und seine eigenen Betrachtungen, die unveröffentlichten Untersuchungen von Satterthwaite teilweise abwandelnd, im Anhang zusammengefaßt.

Wie bereits der Titel angibt, befaßt sich die Arbeit mit drei verschiedenen Aspekten, deren erster die Kleinfunde sind, ausschließlich der Tongefäße. Die Masse der Gegenstände entstammt den „Caches“, mit denen dieser Abschnitt eng verflochten ist. Die für diese typischen Objekte spielen daher eine große Rolle. Hervorragend sind die sogenannten Exzentrischen Feuersteine (255 Stück) und Obsidiane (337 Stück), die von Coe eingehend untersucht und nach ihren Formen aufgegliedert wurden. Gerade diese Aufgliederung und die Untersuchung der Formverbreitung ist ein großes Verdienst dieser Arbeit, die durch die Beigabe einiger Karten vielleicht noch an Anschaulichkeit gewonnen hätte. Einen endgültigen Schluß, zu welchem Zwecke diese beiden Gruppen, die wahrscheinlich gegenseitig austauschbar waren, in den „Caches“ niedergelegt wurden, konnte auch Coe nicht geben. Vielleicht ist die Annahme, es handele sich um bestimmte Clan- oder Gruppenzeichen, gar nicht so abwegig. Auch



müßte man die Rolle der Exzentrischen Obsidiane und Feuersteine bei der Blutentnahme zu Opferzwecken noch näher ins Auge fassen.

Unter den übrigen bearbeiteten Steinobjekten verdienen, neben den Jadeobjekten, besonders die Metaten Beachtung. Sie variierten augenscheinlich regional sehr stark. Außerdem sind Anzeichen dafür vorhanden, daß ihr Auftreten im Petén erst spät war, etwa gegen Ende der prä-klassischen Zeit. Diese Frage erscheint wichtig genug, um eine intensive und endgültige Untersuchung zu fordern. Ob allerdings sich mit diesem Phänomen auch eine Umstellung von Maniok auf Mais verbindet, dürfte sich einer Klärung entziehen, da es auch andere Methoden der Maisbearbeitung gibt, so z. B. in hölzernen Mörsern, wie sie noch heute weit in Zentralamerika verbreitet sind.

Auffällig unter den Objekten ist endlich noch der starke Anteil von Muscheln und anderem dem Meere entstammendem Material (teilweise auch in Nachbildungen). Sie gehören sowohl der pazifischen als auch der Golfküste an und können nur durch einen intensiven Handel, wahrscheinlich als Rohmaterial, nach Piedras Negras gelangt sein. Die Frage der Bedeutung dieser Objekte dürfte durch die neuerlichen Funde in Tikal, wo Coe heute als Assistant Field Director tätig ist, weiter geklärt werden.

Zu Beginn des Abschnittes über die „Caches“ (der Rezensent ist der Meinung, daß alle deutschen Ausdrücke, wie z. B. Depot, inhaltlich nicht den Gehalt der englischen Bezeichnung wiedergeben, und möchte daher die Bezeichnung „Cache“ als terminus technicus beibehalten) bemüht sich Coe, genauere Definitionen zu geben, als es bisher der Fall war und sie besonders gegen die Gräber genau abzugrenzen (Seite 77—79). Hierbei kommt es seiner Ansicht nach darauf an, ob bei dem Vorhandensein menschlicher Reste das Interesse primär auf der Person selber oder auf seinem Charakter als Opfergabe ruhte (Seite 78). — Caches wurden in Piedras Negras relativ häufig gefunden. 94 von ihnen sind sicher belegt, wenn auch in einigen Fällen Unklarheiten über den Inhalt bestehen. Es ist interessant, daß immer wieder die Kombination Feuerstein, Obsidian (diese beiden meist in exzentrischer Form), Jade und Muschel (oder andere Meeresobjekte) zusammen vorkommt. Dieser Gruppierung kam offensichtlich eine größere Bedeutung in Piedras Negras zu, während sie an anderen Fundorten selten oder abwesend ist. Der Inhalt besitzt anscheinend eine große Statik, denn er wechselt, soweit man es an Datierungen verfolgen kann, innerhalb eines ganzen Baktun kaum. Welche esoterischen Hintergründe alles dieses veranlaßt haben, liegt noch völlig im dunkeln. Die gerade im Mayagebiet so wichtigen sozio-religiösen Vorgänge und Grundlagen entziehen sich auch hier wieder dem Archäologen.

Gräberfunde spielten in Piedras Negras eine geringe Rolle. Nur zehn Gräber konnten festgestellt werden. Die Bedeutung der verschiedenen Typen bleibt aber dunkel. Die Toten wurden augenscheinlich immer auf dem Rücken liegend bestattet. Grabbeigaben waren, bis auf einen Fall, gering. Neben anderen Phänomenen kamen Zahnschliff und Zahneinlagen, Schädeldeformation, Kinderopfer und die Verwendung roter Farbe bei Begräbnissen vor, die Coe in ihrer Bedeutung für das Mayagebiet und Meso-Amerika untersucht.

Zusammenfassend zeigt die sehr sorgfältige Arbeit, daß die Tiefland-Maya im allgemeinen und die Bewohner von Piedras Negras im Speziellen offenbar sehr konservativ waren und daß gewisse Dinge, wie z. B. die Metaten und die Steinbeile, erst spät Eingang in diese Kultur fanden. Bei beiden Objekten muß das Hochland als Ausgangspunkt angenommen werden. Ein Vergleich mit Uaxactún zeigt ferner, daß trotz aller Uniformität lokale und regionale Besonderheiten bestanden, deren Bedeutung und Ausdehnung erst weitere Ausgrabungen verdeutlichen können.

Wolfgang Haberland

Lehmann, Henri: *Les Céramiques Pré-Colombiennes* (die vorkolumbischen Keramiken). Collection „L'Oeil du Connaisseur“ (das Auge des Kenners). 124 Seiten mit 32 Tafeln, davon 8 in Farben, außerhalb des Textes, 60 Abbildungen im Text und 2 Karten. Kartoniert in Leinenart und mit illustriertem Umschlag in 4 Farben. 2000 F — Presses Universitaires de France — 108, Boulevard Saint-Germain, Paris. 1959.

Der bekannte Archäologe, Dr. Henri Lehmann, Direktor der Amerika-Abteilung des Musée de l'Homme (Palais de Chaillot) in Paris, befaßt sich in dem Bändchen der Sammlung „L'Oeil du Connaisseur“ (Das Auge des Kenners) mit der vorkolumbischen

Töpferei, d. h. mit jenen Töpferwaren, welche in den verschiedenen Teilen Amerikas hergestellt wurden, bevor irgendein europäischer Einfluß sich dort geltend gemacht hatte.

Grundsätzlich bezieht der Verfasser sein Thema auf den gesamten amerikanischen Kontinent, wenn er auch bei seiner Darlegung des Stoffes sich auf die charakteristischen Kulturen Amerikas beschränkt. Er vermittelt dem Fachmann wie dem Laien eine klare und übersichtliche Zusammenstellung erschöpfender Studien über die keramischen Techniken, die Typologie und die Geschichte der Töpferei in den verschiedenen Kulturen Amerikas sowie über die bekannten Fälscherwerkstätten, dem Markt mit seinen Preisschwankungen und den hauptsächlichlichen Sammlungen dieser Welt. die noch durch zwei Karten über die Verbreitung der keramischen Kunst in der nördlichen und südlichen Zone des Kontinents und durch eine Zeittafel von Vergleichsdaten aus der kulturellen Entwicklung der alten Kulturen Mittel- und Südamerikas ergänzt werden.

Keramische Bruchstücke treten zum erstenmal in den obersten Schichten der Huaca Prieta, eine Fundstätte im Chicama-Tal an der nördlichen Küste von Peru, auf. Diese Töpferware vom Typ Chavin wird bisher als die älteste in Südamerika angesehen. Das Auftreten der Töpferei scheint mit einer Invasion in diese Gegend durch ein anderes Volk zusammenzufallen (ca. 1000 v. Chr.). Schwieriger ist es, den Anfang der Töpferei in Mexiko und Meso-Amerika zu bestimmen. Es scheint, daß hier Völker, welche mit der Töpferei vertraut waren, früher gelebt hatten als in Peru. Jedenfalls ist kaum anzunehmen, daß das erste Auftreten der Töpferei an irgendeinem Punkt des amerikanischen Kontinents vor den ersten Jahrhunderten des zweiten Jahrtausends vor unserer Zeitrechnung anzusetzen ist. Die Theorie Karl von den Steinen, welcher die Töpferwaren aus der Korbflechtereie hervorgehen läßt, ist heute endgültig fallengelassen worden.

Obwohl die Töpferscheibe in Amerika unbekannt war, erreichte die keramische Kunst in einigen Kulturen eine außerordentliche Höhe. Albrecht Dürer, welcher Gelegenheit hatte, diese „erstaunlichen Dinge“ zu sehen, war vom „subtilen Geist der Menschen aus den fremden Ländern“ tief beeindruckt. Die Gefäße sind schon in den frühen Perioden dünnwandig, gut gebrannt und an den Außenwänden sauber geglättet. Sie wurden zumeist in der sog. Spiralwulsttechnik hergestellt, zum Teil in Modellen geformt (Porträttopfgefäße), oder die einzelnen Teile der Gefäße wurden aus mehreren Tonballen modelliert, welche dann zu einem Stück zusammengesetzt wurden. Man ließ die Ware zunächst an der Sonne trocknen, bemalte sie und brannte sie dann im offenen Feuer.

Derzeit ist es noch nicht möglich, die Entwicklung der keramischen Kunststile in Amerika so zu verfolgen, wie zum Beispiel bei den alten Griechen und Chinesen, um daraus bestimmte Künstler zu erkennen. Wir können höchstens bei jenen amerikanischen Kulturen, welche am weitesten verbreitet sind, drei Phasen unterscheiden, welche allgemein durch die Begriffe „vorklassisch“ (ca. 1500 v. bis 200 n. Chr.), „klassisch“ (ca. 200 bis 1000 n. Chr.) und „nachklassisch“ (ca. 1000 bis 1521 bzw. 1532) bezeichnet werden. Manchmal sieht man auch einige Untergruppen. In den meisten Fällen ist aber eine Beschreibung nur „horizontal“ möglich.

Ein ausgewähltes Schrifttum und ein gutes Register sowie Erläuterungen und Quellennachweise der Abbildungen im Text als auch jener Tafeln außerhalb des Textes beschließen diese kulturgeschichtlich überzeugende Darstellung der keramischen Kunst im vorkolumbischen Amerika.

Heinz Kühne

**Hartmann, Günther: Alkoholische Getränke bei den Naturvölkern Südamerikas.** Diss. Berlin 1958. 341 S., 9 Karten.

Die vorliegende Untersuchung soll eine Lücke in der völkerkundlichen Literatur über Südamerika schließen, in der es bisher keine ausführliche Darstellung der alkoholischen Getränke der Naturvölker Südamerikas gibt, abgesehen von kurzen Zusammenfassungen, wie zum Beispiel die von J. M. Cooper im 5. Band des Handbook of South American Indians.

In der Einleitung definiert Günther Hartmann die Begriffe „Bier“, „Wein“, „Branntwein“, „Chicha“ usw. und nennt dann die indianischen Gruppen, bei denen nach Aussage der Quellen keine alkoholischen Getränke konsumiert werden.

Im ersten Teil sind die „Rohstoffe für die Herstellung alkoholischer Getränke“ systematisch zusammengefaßt und beschrieben, und zwar unterteilt nach pflanzlichen

(Palmen, Knollenfrüchte, Körnerfrüchte u. a., wie Agave, Ananas, Erdnuß usw.) und tierischen Rohstoffen (Honig). Alle werden in ihrer Verbreitung dargestellt und die botanischen bzw. zoologischen Charakteristika angegeben. „Bereitung der Getränke“, „Gärungstechniken“, „Verbreitung der Gärungstechniken“, „Weiterbehandlung der alkoholischen Substanzen“, „Alkoholstärken“ u. a. untersucht Hartmann im zweiten Teil und faßt die Ergebnisse in ausführlichen Tabellen zusammen.

Besonders die Ausführungen dieser ersten beiden Teile bedeuten für jeden, der sich mit der Ethnographie Südamerikas befaßt, eine große Hilfe, wenn auch einige Angaben zu generalisiert oder fraglich erscheinen, wie z. B. p. 40: „Die Aussaat (des Mais) geschieht durch weitwürfiges Ausstreuen der Körner mit anschließendem Untergraben“ oder p. 50: „In den südamerikanischen tropischen Regenwaldgebieten wird die Banane fast überall wildwachsend angetroffen.“

Der dritte Teil zeigt die Funktionen der „alkoholischen Getränke im Gemeinschaftsleben“, der vierte die „Wirkungen des Alkoholgenusses“, der fünfte „Einflüsse auf die Herstellung und Verwendung alkoholischer Getränke“ durch südamerikanische Hochkulturen, Afrikaner, Europäer und Asiaten und schließlich sind die „Ergebnisse der Untersuchung“ zusammengefaßt und auf neun sehr übersichtlichen Verbreitungskarten dargestellt.

Nach Angabe des Verfassers „umfaßt die vorliegende Arbeit alle Naturvölker Südamerikas, soweit Literaturangaben bzw. Berichte über fermentierte Getränke vorliegen, von Feuerland bis zum Panamagebiet ... und Westindien ... , ohne die Hochkulturvölker der mittleren und nördlichen Anden“. Darin liegt eine Schwäche der Arbeit, wie der 3. bis 5. Teil zeigen, wo sich der Verfasser auf mehr oder weniger wahllos herausgegriffene Beispiele beschränken muß. Alle Literatur über die Naturvölker Südamerikas durchzusehen und durchzuarbeiten, sprengt den Rahmen einer Dissertation.

So zeigt sich auch bei der vorliegenden Untersuchung, daß bei aller Mühe des Verfassers doch an manchen Stellen Ergänzungen und Berichtigungen notwendig sind. Der Rezensent möchte sich dabei nur beispielsweise auf einige Angaben beschränken, die das Gebiet Ost-Ekuadors betreffen. Bei den in der Verbreitungskarte 1 unter Nr. 66 „Yumbo (Quijos)“ und unter Nr. 77 „Quito (Kichos)“ genannten Gruppen handelt es sich um die gleichen Quijo. Die Bezeichnung „Yumbo“ für diese Indianer stammt von den Weisen Ekuadors, die heute so alle Quechua-sprechenden Indianer Ost-Ekuadors benennen, und sollte in der wissenschaftlichen Literatur nicht benutzt werden. Es ist deshalb auch nicht möglich, von einem „Yumbo-Stamm“ (p. 20) zu sprechen. Bis in das 18. und zum Teil 19. Jahrhundert hat es zwei Yumbo genannte Gruppen gegeben, eine an den östlichen Abhängen der Anden, nördlich des Quijo-Gebietes, und eine andere an den westlichen Abhängen der Anden. Die auf p. 20 genannten „Auca“ sind nicht die „Auischiri“, sondern die „Sabela“ (nach der Bezeichnung von Tessmann). Zu Unklarheiten führt auch die Bezeichnung „Canelo (Napo)“ (Nr. 59 der Karte 1), da als „Napo“ die am und in der Nähe des Río Napo lebenden Quijo verstanden werden.

Handelte es sich im Vorhergehenden, wie auch in anderen hier nicht erwähnten Fällen, um ungenaue Angaben, die der benutzten Literatur entnommen sind, also nicht dem Verfasser zur Last fallen, so müssen doch leider die Quellenangaben und das Literaturverzeichnis an einigen Stellen bemängelt werden. Ohne dabei aber in Einzelheiten zu gehen, sei nur darauf hingewiesen, daß der Verfasser des anonym erschienenen Buches „Voyage d'Exploration d'un Missionnaire Dominicain ...“ Paris 1889 (nicht 1899), der Pater François Pierre, nicht Pater José María Magalli (nicht T. R. P. Magalli) ist, der zu jener Zeit Apostolischer Präfekt der Mission von Canelos war.

Von den genannten Einwänden abgesehen, darf aber wohl gesagt werden, daß der Verfasser eine sehr verdienstvolle Untersuchung vorgelegt hat.

Udo Oberem

Schlosser, Katesa: Eingeborenenkirchen in Süd- und Südwestafrika. Ihre Geschichte und Sozialstruktur. Ergebnisse einer völkerkundlichen Studienreise 1953. Kiel: Kommissionsverlag Walter G. Mühlen (1958). 355 Seiten, Leinwand. 39,80 DM.

Das Interesse an „kirchliche Bildungen“ der Afrikaner ist groß. Ein umfangreiches Schrifttum gibt Zeugnis davon, daß dieses Interesse praktische Bedeutung sowohl für



Regierung wie Mission in Südafrika hat. So gibt es auf Regierungsseite u. a. die Zusammenfassung von Kommissionsberichten der vier südafrikanischen Staaten des 19. Jahrhunderts über kirchliche Separatisten von P. A. Linington (1924), den Sonderbericht über die Sekte der Israeliten (U. G. 15—1922) und die Abschnitte, die sich darüber im vielgenannten Tomlinson-Bericht finden (U. G. 61—1955). Auf Missionsseite haben wir zum Beispiel schon 1905 H. A. Roux „De Ethiopische Kerk“, R. H. W. Shepherd „The Separatist Churches of South Africa“ (*International Review of Missions* 1937) und B. Sundklers grundlegende Arbeit „Bantu Prophets in South Africa“ (1948, zweite Auflage in Vorbereitung). So wichtig sind diese Erscheinungen, daß wir auch von eingeborener Seite Darstellungen von unleugbarem Wert besitzen, z. B. Professor D. D. T. Jabavu: *An African Independent Church* (1942), L. Mqotsi und N. Mkele: „A Separatist Church, Ifandla lika Kristu“, in *African Studies*, 1946, und J. Duë: uShembe (1936). Die Erscheinung beschränkt sich nicht nur auf Südafrika, wie die Wachturm-Bewegung in Rhodesien beweist (vgl. G. Quick: „The African Watchtower Movement in Northern Rhodesia“ (*International Review of Missions*, 1940).

In der Völkerkunde haben kirchliche Neubildungen unter dem Begriff des Nationalismus Beachtung gefunden. Eine umfassende wissenschaftliche Darstellung in deutscher Sprache ist zu begrüßen. Katesa Schlosser versucht in ihrer Habilitationsschrift unsere Kenntnisse über den Gegenstand zu vertiefen. Sie geht über Sundkler hinaus, der sich auf das Zulugebiet beschränkte, indem sie Sekten in einer Anzahl von Stämmen, wie auch unter Mischlingen (Klörlingen) und in verschiedenen Situationen (Stadt und Land) untersucht. Sie verwirft auch Sundklers zu enge Einteilung der Sekten in äthiopische (von Missionen aus rassistischen Gründen abgespaltene „Kirchen“) und zionistische (aus dem Heidentum aufsteigende Sozialkörper mit synkretistischen Eigenschaften) und erweitert diese zu zwei Gruppen, die je zwei Abteilungen haben: Sekten, welche den gleichen Gott wie die Weißen anerkennen, wobei entweder die gemeinsame Gotteskindschaft oder die Abneigung zwischen Weiß und Schwarz maßgeblich ist, und Sekten, die einen anderen Gott (oder Messias) als die Weißen beanspruchen, wobei entweder alle nicht der Sekte Angeschlossenen einen „falschen Gott“ haben oder ein schwarzer Messias vonnöten ist, um die Belange der Bantu zu vertreten.

In einem kurzen geschichtlichen Überblick gibt Katesa Schlosser an, daß der erste Abfall 1872 von der Pariser Mission im Basutoland stattfand. Jedoch läßt sich der Gedanke eines Gottes der Schwarzen bis in die Erstzeit der Berührung zwischen Europäern und Eingeborenen verfolgen. So notiert A. Kropf in *A Kafir-English Dictionary* (1899) das Wort uDali depu, nach dem „Bertrüger“ Nxele um die Mitte des vorigen Jahrhunderts, der Gott der Xhosa, welcher dem uTixo, dem Gott der Weißen überlegen sei; seine langbrüstige Frau verteile Regen nach ihrem Belieben; uDali depu habe dem Nxele Macht verliehen, die Europäer zu vernichten, da sie Feinde seines Gottes seien, sowie alle Schwarzen zum Leben zurückzurufen und alles Vieh, das je geschlachtet oder gestorben sei. Auf einen bestimmten Ruf hin würden die Toten aus dem Meere auferstehen. Nxele lehrte insbesondere, daß die Schwarzen keine Sünde hätten, selbst Ehebruch gelte bei ihnen nicht als solche, während die Europäer (nach ihren eigenen Worten) viele und große Sünden begingen!

Die Entwicklung der Sekten zeigte nach Schlosser folgende vier Tendenzen: Die universale Botschaft wird der Stammesorganisation angepaßt (indem z. B. der Häuptling als oberster Priester amtiert); die Bibel wird zur Rechtfertigung unabhängiger schwarzer Gemeinden, die frei von weißer Führung sind, herangezogen, was besonders in den Splitterkirchen in den Großstädten getan wird; die christliche Lehre wird in alte Vorstellungen eingebettet, z. B. Vielweiberei wird beibehalten, rituelle Reinigungen werden betont, und Glaubensheilungen gründen auf dem Verbot, Medizinern europäischer oder afrikanischer Art anzuwenden; die staatliche Anerkennung für einige dieser „Kirchen“, falls sie gewisse Bedingungen erfüllen (zehnjähriges Bestehen, berufliche Ausbildung der Geistlichen nach achtjährigem Schulbesuch, sittliche Lebensführung derselben). Diese erhalten damit gewisse Rechte übertragen (z. B. als Trauungsbeamte zu amtieren, Land zum Kirchbau zu kaufen, mit Ermäßigung auf Dienststreisen zu fahren). Der Tomlinson-Bericht gibt bei einer Annahme von 8,5 Millionen schwarzen Einwohnern der Union (1953) an, daß die Hälfte davon christlich sei. Von den Christen seien etwa ein Viertel Sektenanhänger — die Zahlen schließen in jedem Fall Vollmitglieder und ihre Angehörigen, z. B. Kinder, ein —, so daß ihre Zahl etwas über eine

Million beträgt. Hiervon finden sich in Transvaal, der am dichtbevölkertsten und industrialisierten Provinz der Union 48 Prozent, in Natal 23,4 Prozent, in der Kapprovinz 20 Prozent und im Oranje-Freistaat 8,6 Prozent.

Die Verfasserin, die stets ausführliche Quellenangaben gibt, beschreibt folgende ihr aus eigenen Besuchen vertraute „Kirchen“: The Assembly of God von Nicholas Bhengu in East London und Port Elisabeth: Die Gottesdienste Bhengus sind stark gefühlsbetont, in seinen Predigten spielen seine religiösen Erfahrungen eine große Rolle, insbesondere seine Erlösung und Berufung. Bhengus Erfolg beruht z. T. auf Glaubensheilungen, der suggestiven Wirkung der Sündengeständnisse seiner Bekehrten, sowie auf eine ihn von der Masse der Stadtbewohner absetzenden Versöhnlichkeit gegenüber den Weißen, die sich in der Rückerstattung von Diebesgut an die Polizei äußert. Schlosser charakterisiert Bhengus Kirche als einen Ableger der amerikanischen Pfingstbewegung. Die zweite Splitterkirche, die des Klörlings Cecil Hector in Kapstadt, geht auf einen persönlichen Zwist zwischen unvorsichtigem Missionar und ehrgeizigem Evangelist, der gern ordiniert sein möchte, zurück. Hector wird als Trauungsbeamter von der Regierung anerkannt, seine kirchliche „Organisation“ geht aber weder in die Tiefe noch Breite. Eine typischere Abfallsbewegung ist mit der Absplitterung von der Rheinischen Missionsgesellschaft in Südwest ausgewählt. Die Führung lag hier teils in der Hand von Evangelisten, teils in der Hand von politisch einflußreichen Personen, z. B. einem Enkel von Henrik Witbooi. Die Untersuchung schildert, wie das Verpassen des rechten Zeitpunktes in der Ordination von Hauptevoangelisten in Zeitläuften, in denen politische Selbständigkeitsbewegungen unterbunden werden, zwangsläufig zum Ausgleich auf kirchlichem Gebiet drängt, wo sich schwächerer Widerstand zeigt.

In der Sekte der Israeliten greift Schlosser eine Bildung auf, die in die zweite ihrer Gruppen fällt. Enoch Mgijimas Einfluß wuchs, als er von den Visionen und Prophezeiungen, mit denen er seine Laufbahn begann, dazu überging, seine Anhänger „auserwähltes Volk“ zu nennen, und zwar auserwählt von einem Jehova, dessen Eigenschaften willkürlich aus der Bibel gedeutet werden. Die Regierung hatte in falscher Rücksichtnahme der Sekte gestattet, ihre Hütten ohne Genehmigung auf Kronland zu bauen. Als sie versuchte, die „Auserwählten“ von ihrem nun „heiligen Boden“ zu verdrängen, kam es zur „Schlacht von Bulhoek“ (bei Queenstown). In dem Gefecht fielen 200 „Israeliten“. Nach dem Kampf „erstarrte“ die Sekte in den Formen, die von ihrem Gründer geschaffen wurden, mußte sich aber an das Zusammenleben mit anderen Sozialkörpern bequemen und verlor dadurch ihre Anziehungskraft.

Edward Lekganyanes Zion Christian Church ist eine straff durchorganisierte Gemeinde. Sie hat ihren Mittelpunkt in einer heiligen Stadt Zion City Moria (40 km östlich Pietersburg in Transvaal), mit Kirche, Büros, Hotels, Restaurants, Läden, alle im Privatbesitz des Führers. Hier sollen die Bewohner der Stadt ihren Bedarf decken; das Monopol wird wirksam unterstützt durch das Tabu gegen Berührung mit Schweinefleischessern. Lekganyane ist „der König von Zion“, gleichzeitig aber Vermittler zu Gott. Kraftübertragung bewirkt Heilungen durch Berührung (durch Handauflegen oder Übersenden von Papier oder Tuch). Zu großen Jahresfesten strömen Tausende aus den Städten des Goldgebietes in vielen Autobussen herbei. Bei den Feiern treten die Ränge der Gefolgschaft in Funktion: Propheten — dem Mittler untergeordnet —, Leibwache, Musiker usw.

Die Nazareth Baptist Church hat ihre Siedlung in der Nähe Durbans in Natal. Sie wurde von Jesaiah Shembe gegründet, der eine starke Persönlichkeit war. Er wurde durch Erlebnisse berufen, in denen er sich von seinen Frauen und Kindern, ja sogar von seiner Mutter trennte. Neben einer stattlichen Erscheinung besaß er gute Redneregabe und ehrliches Sendungsbewußtsein. Er wurde von seinem Sohn Johannes Galilee Shembe beerbt, der, feinfühlig und akademisch gebildet, die Widersprüchlichkeiten seiner Stellung empfindet. Die „heilige Stadt“, wo zu den großen Jahresfesten Tausende zusammenströmen, hat Massenunterkünfte für Männer, Frauen, Witwen, junge Mädchen, Tanzplätze, ein Mausoleum des Gründers, Kinderkirche, Gästehaus für Geistliche, Parkplatz, Schlachtplatz usw. Shembe wird von seinen Anhängern als der Messias betrachtet, ja selbst als Gott, als Moses (nationaler Führer) oder Schöpfer der Sozialordnung (uMvelingqangi). Unter den Gebräuchen sind wichtig die Taufe durch Untertauchen, Sabbatheiligung, Gottesdienst durch Tanz, sexuelle Enthaltsamkeit während der Feste, Ausziehen der Schuhe auf heiligem Boden,



das Verbot, Erstlingsfrüchte vor dem Segen Shembes zu genießen, Vermeiden jeglicher Medizin, von Schweinefleisch, Tabak und Bier, Beisetzung der Toten in Sitzstellung und in Matten gehüllt, Beschneidung usw.

Die beschriebenen „Kirchen“ werden in ihrer Organisation geschildert: Auswahl und Ausbildung der Geistlichen, Finanzgebaren, Propaganda auf „Andersgläubige“, Verlauf der Jahresfeste, Ausführung der Glaubensheilungen, Art der Tänze, Gesänge, Riten und Opfer. Das Verhältnis zwischen Männern und Frauen, Führern und Gefolgschaft, die Einstellung gegenüber Indern und Europäern wird beschrieben, so daß wir einen umfassenden und ins einzelne gehenden Begriff der untersuchten Sozialkörper erhalten.

In einem abschließenden Kapitel versucht Schlosser eine Analyse der soziologischen Faktoren der kirchlichen Neubildungen unter den Afrikanern. Der Mensch gehört Sozialverbänden an, die eine Rangordnung haben mit kulturell bestimmten Pflichten und Rechten für Ranghöhere und Rangniedere. In den Sekten zeigen die Führer, die Ranghöchsten, nach Schlosser folgende Faktoren: Sie stechen mit ihrem Äußeren hervor (Größe, Stimme, Angriffslust); haben Rückhalt an starker Verwandtschaft (Häuptlingsdynastie, Pastorenfamilie, Anspruch auf mächtige Ahnen), bemühen sich um eine gute geldliche Grundlage (amerikanische Unterstützung, Handelsmonopol des Führers, Besteuerung der Mitglieder) und zeigen geistige Überlegenheit (die Fähigkeit, die Wünsche der Massen auszusprechen, die Gefühle der Gefolgschaft aufzupeitschen und die Erregung durch geschickte Organisation in dauerndem Gehorsam zu zügeln). Der Ranghohe sichert die Gemeinschaft nach außen (Leibwache, Schaffung einer heiligen Stadt) und stärkt die innere Geschlossenheit der Anhänger durch seine Anwesenheit, durch Feste, Abzeichen und Fürsorge für sie. Er betont seine Rechte durch „optische Imponiermittel“ (höheren Sitzplatz, Zeremonialgewänder), Masseneinsatz (Autokonvoi), seine Mittlerstellung und das königliche Zeremoniell. Der rangniedere Anhänger beweist seine Nachfolge in „blindem“ Gehorsam, Platzweichen vor dem Führer, Überlassung von Speisen und Zuerkennung eines überdurchschnittlichen Lebenszuschnitts an ihn. Störungen in der Sozialordnung der kirchlichen Neubildungen entstehen durch Schwächen des Ranghöheren (Erlöschen der religiösen Erregung, körperliche und geistige Mankos), sowie durch mangelnde Fürsorge für die Gemeinschaft. Der Wegfall des Führers erzeugt Machtkämpfe und die Verbände zerfallen, wenn der Führer sich auf die Verwaltungsarbeit beschränkt und die persönliche Berührung vernachlässigt. Die Aufrechterhaltung der Ordnung erfolgt durch Betonen des unbedingten Gehorsams, der Aufstellung von Verboten, Bedrohung der Gesetzesübertretung mit Krankheit und Tod, Verfemung und Ausstoßung der Ungehorsamen.

Die soziologische Auswertung der Tatsachensammlung wird durch die Verwendung gewisser Befunde der Tiersoziologie belebt. Doch hätte die Verfeinerung des Verhältnisses zwischen Ranghöheren und Rangniederen in der menschlichen Gesellschaft durch Sprache, Kleidung, Gebärde und andere Symbolsysteme größere Aufmerksamkeit verdient. Auch wäre es nützlich gewesen, festzustellen, inwieweit die Absplittierungen die Segmentierungstendenzen der Verwandtschaftsorganisationen fortsetzen und die dabei geübten Methoden der Gemeinschaftsbildung zur Anwendung kommen. Die Tatsache, daß in den Neukirchen sich die Führerschaft oft vererbt, daß diese sich durch eine bewußte Heiratspolitik in anderen Sippen und Bezirken Hilfe schafft, daß aber auch in der führenden Familie Bruderzwiste ausbrechen, deutet darauf hin, daß hier Übernahmen stattfinden. Auch hätte die Verfasserin gut getan, das Verhältnis der Splitterkirchen zu anderen im heutigen Umbruch entstehenden Sozialkörpern zu untersuchen. Es wäre z. B. wichtig, zu erfahren, welches Verhältnis die Neukirchen den Häuptlingen gegenüber einnehmen, wie sich der Anschluß eines Häuptlings an eine solche auf seine Untertanen auswirkt u. dgl. Von den Zulu wissen wir, daß Häuptlinge eifersüchtig auf dem Recht, die Zulassung von „Wanderpredigern“ zu kontrollieren, bestehen und Untertanen, die auswärtige „Geistliche“ unangemeldet aufnehmen, bestrafen. Die stark „nationalistisch“ geprägten synkretistischen Sekten finden aber oft einen *modus vivendi*: vor einigen Jahren stellte eine Zionistenkirche gewimpelte Schutzstangen um den Hof des Zulukönigs auf, der selbst dem Namen nach Anglikaner ist. Dagegen werden manche Sitten der Neukirchen, deren Entstehung immer mit der Einführung einer neuen Tabuordnung begleitet wird, als vernichtend für die „alte Ordnung“ empfunden. Z. B. essen bei den Sekten Männer und Frauen gemeinsam saure Milch, was dem wahren Zulu ein Greuel ist, denn für ihn ist diese Speise Sinnbild



agnatischer Verbundenheit; der gemeinsame Genuß ist nur Geschwistern gestattet, die einander geschlechtlich meiden. Das gemeinsame Essen der sauren Milch von nichtverwandten Frauen und Männern ist nach Zuluansicht soviel wie Blutschande. Auch ist zu bedauern, daß die Verfasserin nicht die Zeit gefunden hat, das Verhältnis der Sekten zu den entstehenden Sozialkörpern in den Städten eingehender zu untersuchen. Sie deutet an, daß Bhengus Kirche sich in Gegensatz zu den organisierten politischen Gruppen, wie dem African National Congress, stellt. Aber das Verhältnis ist verwickelter. Als die Zeitungen meldeten, daß Benghu auf einer Amerikareise die Apartheid-Politik der Regierung gelobt habe, erwiderten seine Kirchenältesten in einer sorgfältig abgewogenen Erklärung in der Presse, daß Benghu damit diese Politik nicht befürwortet habe.

Trotz solcher Einschränkungen muß man erkennen, daß Katesa Schlosser in dem vorliegenden Buch ein guter Wurf gelungen ist. Mit äußerstem Fleiß zusammengestellt und in anschaulicher Sprache geschrieben, zeigt das Buch das große Einfühlungsvermögen der Verfasserin. Sie hat uns eine soziologische Erscheinung nahegebracht, welche die herkömmliche Völkerkunde häufig, und zum Schaden der Lebensnähe des Faches, übersieht.

O. F. R a u m

## V O R W O R T

*Im Herbst 1959 fand auf der Tagung der Deutschen Gesellschaft für Völkerkunde in Stuttgart eine Diskussion darüber statt, wie sich die Arbeit unserer Zeitschrift intensivieren ließe. Der Vorschlag, in lockerer Folge Hefte unter besondere Themen regionaler oder allgemeiner Art zu stellen, löste ein vorsichtiges Echo aus.*

*Im Einvernehmen mit dem Redaktionskollegium wurde im Frühjahr 1960 der Inhaber des Tübinger Lehrstuhls mit der Programmierung eines ersten „Sonderheftes“ betraut. Auf der Suche nach Material für neue Formen empfahl es sich, angesichts des gegenwärtig so starken Interesses älterer und jüngerer Forscher an ozeanistischen Problemen, vielströmige Studien über Südseekulturen zu sammeln und hier nun vorzulegen. Die Beiträge namhafter Kollegen aus Mitteleuropa verdeutlichen, welche Fragen zur Zeit im deutschen Sprachbereich gestellt und umstritten werden. Die Aufsätze dieses Sonderheftes folgen, ohne Rücksicht auf Alphabet oder Anciennität, geographisch von Westen nach Osten aufeinander.*

*Noch nicht erreicht wurde — bis auf eine Ausnahme — die Einbeziehung kritischer Diskussionsbemerkungen. Eine solche lebendige Vertiefung läßt sich künftig vielleicht dadurch gewinnen, daß Manuskripte zu Sonderheften vor dem Erscheinen unter den beteiligten Fachvertretern kursieren. Das Gespräch untereinander und mit den Ozeanisten anderer Sprachkreise mag, so hoffen wir, durch solche Schwerpunkte gefördert werden.*

*Das Sonderheft „Ozeanistische Forschungen“ wäre ohne die Aufgeschlossenheit aller seiner Mitarbeiter undurchführbar gewesen. Ihnen allen gilt der Dank dessen, der mit der Federführung beauftragt war. Wird dieser Weg als fruchtbar anerkannt, so dürfen wir auf künftige Sonderhefte zur Amerikanistik oder Afrikanistik, zu Kulturwandel oder Kulturgeschichte, aus der Initiative anderer Ethnologen vertrauen.*

Thomas S. Barthel

# Beiträge zur ozeanischen Linguistik\*)

Von

Wilhelm Milke

Die nachstehende Abhandlung setzt sich aus drei gesonderten, in sich abgeschlossenen Beiträgen zusammen, die thematisch in dem letzten Beitrag konvergieren.

Im ersten Beitrag werden die Lautentsprechungen der (von Dempwolff sog.) Uraustronesischen Palatale in ozeanischen Sprachen untersucht. Für das Proto-Ozeanische (PO) ergeben sich zwei Phoneme \*s und \*z, in denen die fünf UAN-Palatale nebst ihren Nasalverbindungen zusammengefloßen sind. In der Unterscheidung dieser beiden Proto-Phoneme besteht zwischen dem Samoanischen, dem Fiji und dem Gedaged von Nord-Neuguinea für den Inlaut eine hochgradige, statistisch gesicherte Konkordanz. Im Anlaut ist die Konkordanz schwächer und statistisch nicht in jedem Falle gesichert. Insgesamt erscheint Dempwolffs Postulat einer Proto-Ozeanischen (= Urmelanesischen) Sprachstufe völlig gerechtfertigt und bestätigt.

Der bedeutendste Gegner dieser Dempwolffschen These ist z. Z. Arthur Capell. Er hat als Alternativlösung die Hypothese einer Zusammensetzung der ozeanischen Sprachen aus (mindestens) vier Sprachschichten entwickelt. In unserem zweiten Beitrag wird diese Hypothese einer statistischen Überprüfung unterzogen. Es ergibt sich, daß kein Anlaß besteht, die vier „Schichten“ voneinander zu trennen: sie sind als — willkürliche bzw. zufallsartige — Stichproben aus demselben Gesamtkollektiv, nämlich dem Austronesischen Wortschatz, zu betrachten.

In dem dritten und letzten Beitrag ist angedeutet, wie sich die in neuerer Zeit von Capell, Kähler und Cowan vorgetragenen Gesichtspunkte im Rahmen einer Theorie berücksichtigen lassen, welche die Realität einer Proto-Ozeanischen Sprachstufe und damit die genetische Einheit der ozeanischen Sprachen für gesichert hält.

## 1. Die Lautentsprechungen der Austronesischen Palatale in ozeanischen Sprachen.

1.0 Als „Austronesische Palatale“ bezeichnen wir mit Dempwolff [1934—38] eine Gruppe von Proto-Phonemen der Austronesischen Grundsprache, des von Dempwolff sogenannten Uraustronesischen [UAN], von anderen auch Proto-Malayo-Polynesisch [PMP] genannt.

Es handelt sich um die Proto-Phoneme, die in der Schreibweise von Dempwolff bzw. Dyen [1949: 420 Anm. 3] folgendermaßen notiert werden

Dempwolff: d' [D'] g' k' t'

Dyen: z Z j c s.

Das Proto-Phonem \*Z wurde von Dyen [1951] in Erneuerung einer alten Einsicht van der Tuuks aufgestellt; es ist durch die Lautentsprechungen Malay j, Java d oder r, Hova r definiert. Zur formalen Angleichung an die hier zugrunde gelegte Notation Dempwolffs habe ich dieses Phonem durch \*D' wiedergegeben.

\*) Herrn Prof. Dr. Hermann Trimborn, meinem verehrten Lehrer, zum 60. Geburtstag gewidmet.



1.1 In seiner grundlegenden Arbeit über die Fiji-Sprache [Kern 1886: 12—14] formulierte H. Kern als erster die Erkenntnis, daß die Austronesischen Palatale im Samoanischen [Sm.] und Fiji [Fi.] eine doppelte Vertretung haben, einmal Sm. s, Fi. s, zum anderen Mal Sm. O [Fortfall], Fi.  $\delta$ . [Der stimmhafte dentale Reibelaut des Fi., phonetisch  $\delta$ , wird von Kern  $\delta$ , von Hazlewood und Capell c geschrieben. Dempwolff schreibt z. Ich übernehme im folgenden die Schreibweise von Kern.] Regelmäßig zeige Fi. s, wo Sm. s habe, und  $\delta$ , wo Sm. O aufweise, und zwar unabhängig davon, welcher der Austronesischen Palatale zugrunde liege.

Kern betonte die Bedeutung dieser Übereinstimmung für die Beurteilung des historischen Zusammenhanges: Sm. (bzw. das Uropolynesische) und Fi. weisen auf eine g e m e i n s a m e Vorstufe zurück, die später anzusetzen ist als die Auflösung der UAN-Einheit.

In seiner ersten einschlägigen Veröffentlichung ging Dempwolff [1924—25] einen Schritt hinter Kern zurück, indem er die Übereinstimmung zwischen Sm. und Fi. unberücksichtigt ließ. Er führte Sm. O auf den einfachen Palatal, Sm. s auf die zugehörige Nasalverbindung zurück. Für das Nebeneinander von Fi.  $\delta$  und s erklärte er, keine Begründung angeben zu können.

In der endgültigen Darstellung seiner Auffassungen [1934—38, vgl. auch Dempwolff 1927, 1928] postulierte Dempwolff, damit noch über Kern hinausgehend, eine Urmelanesische Sprachstufe als Ausgangsform für die gesamte ozeanische Gruppe der Austronesischen Sprachen. Dem Urmelanesischen [UMN] schrieb er einen einfachen Palatal \*d' als Unifikation der UAN Palatale d', g', k', t' und eine Nasalverbindung \*n'd' als Unifikation der zugehörigen Nasalverbindungen zu. Sm. s wird jetzt als Reflex von UMN \*d', Sm. O als Reflex von \*n' angesehen.

Als Begründung für diese Zuschreibung wird angeführt, daß Sm. s auch als Reflex auslautender Austronesischer Palatale auftritt. Da Nasalverbindungen im Auslaut indonesischer Sprachen nicht belegt seien [und somit auch für das UAN nicht zu belegen seien], könne also Sm. s nur als Vertretung des einfachen Palatals angesehen werden. [Dempwolff 1934—38, II: 182].

Eine analoge Überlegung führte Dempwolff dahin, Fi.  $\delta$  als Reflex des einfachen Palatals, Fi. s als den der Nasalverbindung anzusehen [II: 138]. Die Gegeninstanz Fi. kumisā „bärtiger junger Mann“ wird als Kompositum kumi + sā „schlechter Bart“ weggedeutet. Jedoch lautet die Entsprechung von UAN \*d'aqat „schlecht“ im Fi. nicht sā, sondern dā; das Kompositum hätte also kumi dā ergeben müssen!

Dempwolffs These ist also: einfacher Palatal  $>$  Sm. s, Fi.  $\delta$ ; Nasalverbindung  $>$  Sm. O, Fi. s. Das ist die vollständige Umkehrung zur Zuordnung der einschlägigen Phoneme des Sm. und Fi. zueinander, wie sie Kern vorgenommen hatte.

Mit Rücksicht auf die vielen Unregelmäßigkeiten in den Lautentsprechungen der auslautenden Austronesischen Konsonanten in den ozeanischen Sprachen, die Dempwolff speziell auch für das Fi. [II: 133] und für die polynesischen Sprachen [II: 178] konstatiert, halte ich seine Argumentation nicht für zwingend. Dazu kommt, daß diese Argumentation auf einer unbewiesenen Voraussetzung beruht, daß nämlich der Unterschied von einfachem Palatal und Nasalverbindung die einzige mögliche Erklärung der Doppelvertretungen Sm. s, O, Fi. s,  $\delta$  sei. Das Schwanken Dempwolffs, der als Entsprechung der Nasalverbindung zuerst Sm. s, später Sm. O ansprach, beweist zur Genüge, daß direkte Anzeichen einer ehemaligen Nasalverbindung weder in dem einen noch in dem anderen Fall vorliegen.

Die Zuordnung Dempwolffs wurde von Dyen [1951: 536] und Grace [1959: 26 f., Tabelle S. 70] übernommen, ohne daß neue Argumente vorgetragen wurden. Grace hat jedoch auf gewisse Schwächen in der Beweisführung Dempwolffs hingewiesen.

1.2 Da die Autoritäten uneins und in ihrer Auffassung schwankend sind, habe ich mir die Aufgabe gestellt, zwischen der von Kern vorgenommenen Zuordnung und derjenigen Dempwolffs durch eine empirische Auszählung zu entscheiden. Dabei wurden nicht nur diejenigen verwandten Wörter gewertet, die auf eine UAN-Wurzel zurückgeführt werden können, sondern auch sonstige zweifelsfreie Übereinstimmungen, die entweder auf das UMN, oder auf eine noch jüngere, den polynesischen Sprachen und dem Fi. gemeinsame Vorstufe, entsprechend der Theorie von Grace 1959, zurückgehen können.

Die Auszählung wurde getrennt für den Anlaut und den Inlaut vorgenommen. Auf eine Berücksichtigung des Auslautes wurde in Anbetracht der schon erwähnten Unregelmäßigkeiten verzichtet. Zur Ergänzung des Sm. wurde in einigen Fällen das Futuna (Fu.) hinzugezogen, das die gleichen Entsprechungen — s; O — der austronesischen Palatale aufweist, wie das Sm.

Bei der Vergleichung des Sm. und des Fi. wurden einige Schwierigkeiten angetroffen. Fi.  $\delta$  tritt nach Dempwolff [II: 132] auch als Entsprechung des UAN-Halbvokales \*j [=  $\underset{\cdot}{j}$ ] auf, der im Sm. und Fu. fortgefallen ist. Das Paar Fi.  $\delta a\eta o$ , Sm.  $a\eta o$  „Curcuma longa“ kann also sowohl auf ein PO \* $d'a\eta o$  (mit anlautendem Palatal) als auch auf ein \* $ja\eta o$  zurückgehen. Die Entscheidung liefert das Tonga, das im ersten Fall \* $ha\eta o$  aufweisen müßte, im zweiten \* $a\eta o$ . Tatsächlich ist die To.-Form  $a\eta o$ , so daß die Grundform \* $ja\eta o$  anzusehen ist. Dempwolffs Etymologie von Fi.  $\delta a\eta o$ , das er von UAN \* $d'ayanav$  ableitet [III. s. v.], ist somit irrig. Das wird bestätigt, wenn wir im Gedaged (s. u.)  $ja\eta oja\eta$  „gelb“ finden, denn \* $d'ayanav$  müßte in dieser Sprache als \* $sazano$  oder \* $jazano$  erscheinen.

Wie das Beispiel lehrt, ist eine Entsprechung Fi.  $\delta$ , Sm. O nur dann zweifelsfrei verwertbar, wenn durch anderweitiges Zeugnis, besonders des To., erhärtet ist, daß tatsächlich ein PO Palatal zugrunde liegt.

Als Quellen dienen: für das Sm. Violette 1880 und Pratt 1878, für das To. Churchward 1959, für das Fu. war ich auf die Anführungen bei Dempwolff [1934—38, III] angewiesen, da mir Grézel 1878 z. Z. nicht zugänglich ist. Hauptquelle für das Fi. war Capell 1941, daneben Hazlewood (1878) und Kern 1886.

Es wurden 72 Wurzeln mit anlautendem Palatal gefunden, die sowohl im Sm. [+ Fu.] als im Fi. einen Reflex hinterlassen haben. Die Auswertung ergab das folgende Resultat:

Tabelle 1

		Fi.			Summe
		s	s + $\delta$	$\delta$	
Sm.	s	33	5	8	46
	s + O	1	—	4	5
	O	4	2	15	21
Summe		38	7	27	72

In dieser Tabelle bedeutet s + O, daß die betreffenden Wurzeln im Sm. sowohl einen Reflex mit anlautendem s, als einen mit O im Anlaut hinterlassen haben, entsprechend ist s +  $\delta$  zu verstehen.

Für die weitere Auswertung wurde die Tabelle 1 zu einer Vierfeldertafel verdichtet, indem die Spalte [s +  $\delta$ ] je zur Hälfte den beiden benachbarten Spalten zugeschlagen wurde, analog die Zeile [s + O]. Das Resultat ist die

Tabelle 2

		Fi.		Summe
		s	δ	
Sm.	s	36.0	12.5	48.5
	O	5.5	18.0	23.5
Summe		41.5	30.5	72.0

Aus dieser Vierfeldertafel wurde der Korrelationskoeffizient

$$r = \frac{ad - bc}{\sqrt{(a+b)(a+c)(b+c)(c+d)}}$$

berechnet. Es ergab sich  $r = 0.481$ . Zur Prüfung der statischen Bedeutsamkeit dieses Ergebnisses benutzen wir die  $\chi^2$ -Probe, und zwar unter Anwendung der Korrektur von Yates (Fisher 1956: 95 f.). Wir erhalten  $\chi^2 = 14.72$ ,  $P < 0.001$ . Die Zuordnung Sm. s, Fi. s, Sm. O, Fi. δ ist damit für den Anlaut statistisch gesichert. Sie ist allerdings nicht so eng, wie man nach den Ausführungen Kerns (s. o.) erwarten könnte.

An Wurzeln mit inlautendem Palatal wurden 57 gefunden, die sowohl im Sm. als im Fi. zu belegen sind. Die Auswertung führte zur

Tabelle 3

		Fi.		Summe
		s	s + δ	
Sm.	s	28	1	41
	s + O	1	—	2
	O	2	—	14
Summe		31	1	57

verdichtet zur

Tabelle 4

		Fi.		Summe
		s	δ	
Sm.	s	29.0	13.0	42.0
	O	2.5	12.5	15.0
Summe		31.5	25.5	57.0

Daraus errechnet sich  $r = 0.464$  und weiterhin  $\chi^2 = 10.240$ ,  $P < 0.01$ . Auch hier ist die Konkordanz s, s; O, δ statistisch gesichert.

Sowohl für den Anlaut, als für den Inlaut hat unsere Auszählung die Auffassung von Kern bestätigt und die von Dempwolff widerlegt. Ich ziehe aus unserem bisherigen Ergebnis die logische Folgerung und postuliere zwei Proto-Phoneme für eine gemeinsame Vorstufe des Sm. und des Fi., nämlich

\*s > Sm. s, Tonga h, Tahiti h, Fi. s

\*z > Sm. O, Tonga h, Tahiti O, Fi. δ.

Für das Ur-Polynesische [UPN] ergeben sich aus dem Vergleich von Sm., To, Ta. die Zwischenstufen

\*s > UPN \*s > Sm. s, To. h, Ta. h

\*z > UPN \*h > Sm. O, To. h, Ta. O.

Eine Liste der Wurzeln mit \*s bzw. \*z wird unten [S. 169 f.] gegeben, nachdem die Vergleichsbasis durch Zuziehung der Neuguinea-Sprachen erweitert wurde.



1.3 In den meisten ozeanischen Sprachen findet sich kein Unterschied in den Lautentsprechungen von \*s und \*z<sup>1)</sup>. Gelegentlich auftretende mehrfache Vertretungen der UAN-Palatale scheinen auf interne Lautentwicklungen der betreffenden Sprachen zurückzugehen. Dies gilt u. a. auch für das Sa'a, das sowohl für \*s als für \*z die normale Lautentsprechung t (vor a, e, o) bzw. s (vor i, u) aufweist (vgl. die Listen S. 169f.).

Um so bemerkenswerter ist die Tatsache, daß eine Reihe von Sprachen der von mir sog. Neuguinea-Gruppe [Milke 1958/59] eine doppelte Entsprechung der UAN-Palatale aufweist, die mit der Paarung Sm. s, Fi. s : Sm. O, Fi. δ konkordant ist. Auf diese Tatsache wurde ich bei Durcharbeitung des von Capell 1943 zusammengestellten Materials aufmerksam. Eine statistische Überprüfung war an Hand des ausgezeichneten Wörterbuches möglich, das Mager 1952 für das Gedaged der Astrolabe-Bucht (auch als Graged bekannt) veröffentlicht hat.

Das Gedaged weist als Entsprechung der Austronesischen Palatale drei Phoneme auf: s, O und d, und zwar sowohl im Anlaut als im Inlaut<sup>2)</sup>. d erscheint auch als Reflex von UAN \*d, \*d und \*—nt—. Wir dürfen es mit Dempwolff [1924—25: 301—2] als Rest einer Nasalverbindung \*nd auffassen. Durch diese dreifache Entsprechung wird die Untersuchung etwas kompliziert, aber nicht unmöglich gemacht.

Es wurden 43 Wurzeln mit anlautendem Palatal gefunden, die im Gedaged (Gd.) und im Sm. einen Reflex hinterlassen haben. Das Ergebnis der Auswertung sieht folgendermaßen aus:

Tabelle 5

		Gd.				
		s	s + O	O	d	Summe
Sm.	s	30	2	1	1	34
	s + O	1	—	—	—	1
	O	3	—	4	1	8
Summe		34	2	5	2	43

Um die gleichen Rechnungen durchführen zu können, wie oben, müssen wir die Entsprechung Gd. d mit einer anderen zusammenfassen.

Da Gd. d, ebenso wie Gd. s, im Durchschnitt mit Sm., Fi. s positiv korreliert, wurden die Entsprechungen Gd. s und d zusammengefaßt. Damit erhalten wir

Tabelle 6

		Gd.		
		s + d	O	Summe
Sm.	s	32.5	2.0	34.5
	O	4.5	4.0	8.5
Summe		37.0	6.0	43.0

Wir errechnen  $r = 0.474$ ,  $\chi^2 = 6.539$ ,  $P < 0.02$ . Die Tendenz zur Konkordanz Sm. s, Gd. s + d; Sm. O, Gd. O ist gegeben und statistisch gesichert.

<sup>1)</sup> Als Ausnahmen sind — neben dem trotz der Bemühungen von H. Kern, Dempwolff und Ray noch immer problematischen Aneityum — die Sprachen der Loyalty-Inseln zu nennen. Sie zeigen die folgenden regelmäßigen Entsprechungen:

	Iai	Lifu	Nengone
*s	s ; c	ʃ	s
*7	O	δ	l

Ähnlich wie Iai verhält sich die Südgruppe der neukaledonischen Sprachen. Die Nordgruppe dagegen hat \*s und \*z unifiziert.

<sup>2)</sup> Der im Anlaut des Gd. häufig auftretende Halbvokal j — kann (gegen Dempwolff) nicht als Reflex eines anlautenden Palatals verstanden werden, da er auch in Worten auftritt, die im UAN mit einem Vokal anlauten. Vgl. u. a. (S. 171 Nr. 3) \*asu» Gd. jasi.

Für den Inlaut erhalten wir

Tabelle 7

	Gd.				
	s	s + O	O	d	Summe
s	15	—	1	1	17
s + O	—	—	2	1	3
O	1	—	7	—	8
Summe	16	—	10	2	28

Fassen wir wieder Gd. s und d zusammen, so ergibt sich

Tabelle 8

		Gd.		
		s + d	O	Summe
Sm. s		16.5	2.0	18.5
O		1.5	8.0	9.5
Summe		18.0	10.0	28.0

Wir errechnen  $r = .725$ ,  $\chi^2 = 11.71$ ,  $P < 0.001$ . Die Korrelation ist hoch und statistisch gesichert.

Eine entsprechende Auswertung wurde auch für das Verhältnis Fiji-Gedaged vorgenommen. Fassen wir wieder Gd. s und d zusammen, so erhalten wir für den Anlaut

$n = 38$ ,  $r = 0.335$ ,  $\chi^2 = 2.474$ ,  $P < .20$  (nicht gesichert),

für den Inlaut

$n = 29$ ,  $r = 0.465$ ,  $\chi^2 = 4.488$ ,  $P < .05$ .

Fassen wir Anlaut und Inlaut zusammen, so wird

$n = 67$ ,  $r = 0.428$ ,  $\chi^2 = 10.07$ ,  $P < .01$ .

Wir können somit feststellen, daß Gd. s (einschließlich d) mit Sm. s und Fi. s, Gd. O mit Sm. O und Fi.  $\delta$  konkordiert. Die Konkordanz Gd. — Sm. ist im Inlaut sogar ungewöhnlich hoch. Nachstehend seien die Korrelationskoeffizienten, die wir bisher errechneten, noch einmal zusammengestellt:

Tabelle 9

	Anlaut			Inlaut		
	Fi.	Sm.	Gd.	Fi.	Sm.	Gd.
Fi.	x			x		
Sm.	.481	x		.464	x	
Gd.	.335	.474	x	.465	.725	x

Mit Rücksicht auf die engen geschichtlichen Zusammenhänge des Fi. mit den polynesischen Sprachen, die neuerdings von Grace 1959 so klar herausgearbeitet wurden und die sich in unserer Untersuchung durch die hohe Zahl der Kognaten [Anlaut: Sm. — Fi. 72, aber Sm. — Gd. nur 43; Inlaut: Sm. — Fi. 57, Sm. — Gd. nur 28] bemerkbar machen, hätte man eine merklich bessere Konkordanz Sm. — Fi. als Sm. — Gd. erwarten müssen. In der Tat erhielt Grace ein vergleichbares Ergebnis, als er die Konkordanzverhältnisse der Labiale untersuchte: pol. Sprachen und Fi. konkordierten wesentlich besser miteinander, als die einen oder das andere mit dem Sa'a von Malaita [Grace 1959: 33 f.]. Wenn wir im Anlaut eine entsprechende Tendenz nur schwach ausgeprägt

fanden, im Inlaut sogar die entgegengesetzte Tendenz, so scheint die Erklärung dafür aus der Betrachtung der Tabellen hervorzugehen: Fi.  $\delta$  tritt sehr viel häufiger auf, als Sm. O oder Gd. O. Es scheint also, daß das Fi. unter gewissen Bedingungen auch ursprüngliches \*s zu  $\delta$  verschob. Eine Festlegung der Bedingungen, unter denen dies geschah, war mir freilich bisher nicht möglich.

Andererseits läßt das Gd. im A n l a u t mehrfach s auftreten, wo Sm. und Fi. konkordant auf \*z weisen. Ob es sich dabei um einen internen Vorgang des Gd. handelt, oder um Entlehnungen aus Nachbargruppen, die s als regelmäßige Entsprechung auch von \*z aufweisen, vermag ich nicht zu erkennen.

Die Unterscheidung der beiden Proto-Phoneme \*s und \*z muß einer gemeinsamen Vorstufe des Sm. [bzw. der Polyn. Sprachen], des Fi. und des Gd. zugeschrieben werden. Die jüngste gemeinsame Vorstufe der drei Sprachen ist aber nach unseren heutigen Erkenntnissen das Proto-Ozeanische [PO]. Es handelt sich um diejenige Ausgangsform der ozeanisch-austronesischen Sprachen, die Dempwolff als Urmelanesisch [UMN] bezeichnet hat. Da Dempwolffs Bezeichnung zu mancherlei Mißverständnissen geführt hat, sehe ich mich veranlaßt, von ihr abzugehen und sie durch „Proto-Ozeanisch“ zu ersetzen.

1.4 In den nachfolgenden Listen sind die Formen mit PO \*s bzw. PO \*z zusammengestellt, soweit sie aus dem Material der drei Sprachen Samoa, Fiji und Gedaged zu rekonstruieren waren.

PO \*s wurde angesetzt, wenn alle drei Sprachen den Reflex s zeigen, oder wenn zwei ihn zeigen und die dritte keinen Beleg aufweist.

PO \*z wurde angenommen, wenn Sm. O, Fi.  $\delta$  und Gd. O übereinstimmen, oder wenn zwei dieser Sprachen die entsprechenden Reflexe zeigen und die dritte schweigt.

Es wurde davon abgesehen, für andere Kombinationen von Reflexen, z. B. Sm. s, Gd. s, Fi.  $\delta$ , Proto-Phoneme anzusetzen, da ich der Ansicht bin, daß diese Kombinationen sich wahrscheinlich anderweitig — durch Rückgriff auf Entlehnungen, auf Sonderentwicklungen unter noch unerkannten Bedingungen, durch Ansatz von „Nebenformen“ — erklären lassen.

Nebenformen wurden in den Listen einzeln angesetzt, jedoch nur in den Fällen, in denen eine der drei Sprachen zwei verschiedene Reflexe aufweist, die je mit einem Reflex der beiden anderen Sprachen konkordieren, z. B. (zu UAN \*t'akaj):

Tabelle 10

PO	Sm.	Fi.	Gd.
*sage	sa'e	—	sa
*zage	a'e	$\delta$ ake	—

Die Notation des PO entspricht im wesentlichen der von Dempwolffs UMN (II: 166), soweit nicht Dyens Arbeiten (bes. Dyen 1953) eine Abänderung notwendig machten. Dempwolffs UMN \*d (<UAN \*d und \* $\delta$ ) und \* $\dot{l}$  (<UAN \* $\dot{l}$ ) wurden durch \*r ersetzt. Keine mir bekannte ozeanische Sprache gestattet hier die Unterscheidung z w e i e r Proto-Phoneme.

Für die PO R-L-Laute (vgl. Milke 1958) läßt sich folgende Liste von Reflexen aufstellen:

Tabelle 11

PO	Sm.	Fi.	Sa.	Gd.
*l	l	l	l	l
*r	l	r	r	z <sup>3)</sup>
* $\gamma$	O	O	l	z

<sup>3)</sup> Der von Mager durch z wiedergegebene, von Dempwolff (1924—25) s geschriebene Laut ist nach Capell (1954 : 24) ein stimmloser Lateral.



Aus dieser Liste geht die wichtige diagnostische Rolle des Sa'a hervor. Es wurde daher Wert darauf gelegt, die Belege aus dem Sa. (nach Ivens 1918) möglichst vollständig zu bringen.

Weiter wurden, soweit feststellbar, die Reflexe des Tahiti (Ta.) angeführt (nach Jaussen 1887), sowie in einigen Fällen solche des Bilibili (Bi.), einer engverwandten Nachbarsprache des Gd. (nach Dempwolff 1909 bzw. Mager 1952).

Obwohl die Listen durch Ausscheiden „problematischer“ Fälle verkürzt wurden, stellen sie, wie ich hoffe, nicht nur den Beweis für die vorgenommene Rekonstruktion zweier Proto-Phoneme, sondern auch einen bescheidenen Beitrag zu einem „Proto-Ozeanischen Wörterbuch“ dar, das als Zwischenstufe zwischen den ozeanischen Einzelsprachen und dem Austronesischen Wortschatz ein dringendes Desiderat ist.

1. 41 : PO \*s.

1. 411: Anlaut.

1. \*sa: To. ha, Sm. sa, Fi. sa „Verbalpartikel“.
2. \*sae: To. hae „reißen, zerreißen, abstreifen“, Sm. sae „entrinden, enthäuten“, Gd. sae „stechen, stampfen“, sai „streichen, abwischen, reinigen“.
3. \*sambat (UAN \*d'ambat): To. hapa | i „auf den Handflächen tragen“, Sm. sapa | i „in den Händen tragen“, Gd. sebat | e „hinzufügen, zusammenbringen, verbinden“.
4. \*sambe: To. hape, Ta. hape, Sm. sape, Fi. sambe „Mißbildung des Fußes“.
5. \*sagan<sup>4)</sup>: To. haka „schmoren, kochen“, Fi. saŋka „kochen“, Gd. saga | u „alles, was zum Kochen gehört“.
6. \*sage (Nebenform \*zage) (UAN t'akaj): To. hake „aufwärts“, Sm. sa'e „hochheben“, Fu. sake „aufstoßen (von Speisen)“, Gd. sa „emporsteigen“.
7. \*sala: To. hala | la „Art Matte“, Sm. sala | lau „sich ausdehnen“, fa'a | sala | lau „ausbreiten“, Fi. sala „ausbreiten, einhüllen“, i | sala „Hülle“.
8. \*salatoŋ (UAN d'alatoŋ): To. salato (Lehnwort), Sm. salato „Laportea, Baumnessel“, Ta. harato „scharf“, Fi. salato „Laportea“.
9. \*salu: Th. hele, Sm. sele „schneiden, Bambusmesser“, Fi. sele „schneiden“, i | sele „Messer“, Gd. salu „Hacke“.
10. \*salumba<sub>1</sub> (UAN t'alumba<sub>1</sub>): Sm. sulu, suluf | a'i „Zuflucht suchen“, suluf | a'ina „Zuflucht“, Sa. taloh | i „einen Schlag abwehren“, Gd. saleb „Schutz, Versteck“.
11. \*sama (UAN d'amah): Sm. sama „den Körper einölen“, Fi. sama „mit den Händen reiben“, Gd. same „erregen, mit heißem Wasser baden“, sam „Wasser zum Erhitzen“.
12. \*samuk (UAN k'amuk): To. hamu „von nur einer Speise essen“, Sm. samu | samu „Speisereste essen“, Fu. samuk | o „von nur einer Speise essen“, Fi. namu | ta „kauen“, Gd. sama | n „ungemischt, rein“, same „Fruchtfleisch essen“, samu | n „schmackhafte Speisen“.
13. \*saŋa<sup>I</sup> (UAN t'aŋa): To. ha | haŋa „Gabelung“ (fehlt bei Ch.), Sm. saŋa „Flossen der Schildkröte“, sa | saŋa „Flaschengestell“, Fi. saŋa „Gabelung“, i | saŋa „ein Paar Zangen“, Sa. taŋa „Gabelung der Beine“, Gd. saŋa „Gabelung“.
14. \*saŋa<sup>II</sup>: To. haŋa „sich zuwenden“, Sm. saŋa „zugewandt sein, geneigt sein“, sa | saŋa „sehr geneigt sein“, Fi. saŋa „sich bemühen, bestrebt sein“, sa | saŋa „Bestreben, Wunsch, Neigung“, Gd. saŋa | ni „sich stark machen, gewinnen, überzeugen“.
15. \*saŋit (UAN t'aŋit): To. faka | hoŋi „riechen, schnüffeln“, Sm. soŋi „Geruch“, soŋi | soŋi „wittern“, Ta. ho'i „einen Geruch wahrnehmen“, Fi. si | siŋa „Fischgeruch“, Gd. bi | siŋi | saŋ schlechter Geruch“.

<sup>4)</sup> Es läßt sich eine UAN Grundform \*D'akan rekonstruieren. Vgl. Dyen 1951 : 537.

16. \*saqat (N. F. \*zaqat) (UAN \*d'aqat): To. ha'a | ha'a. Sm. sā. Gd. sal | an „schlecht“.
17. \*saqit (N. F. \*zaqit) (UAN \*d'aqit): To. ha'i Sm. sai „binden“, Fu. sai „knebeln“, Ta. ha'i | hai „binden“, Bi. sai „flechten“.
18. \*sara I: To. hele „ein Loch machen“, Fi. sara „hineinrutschen oder -stoßen“, i | sara | sara „tiefes Loch“, Gd. saze. Bi sara „graben, aushöhlen“.
19. \*sara II: To. hela „erschöpft“, Sm. sela „keuchen, atemlos sein“, Gd. saze „hungrig sein, erschöpft sein, verbraucht sein“.
20. \*saru: To. helu, Sm. selu „Kamm“, Fi. seru „kämmen“, Gd. saz „Kopfschmuck aus Federn“.
21. \*sasal (UAN d'ald'al): To. hal | a „aufschlitzen“, hahal | a „aufschlitzen“, Sm. sal | a „schneiden, amputieren“, sasal | a „schneiden“, Gd. te | sesal | i „aufschlitzen“, pa | sasal | i „der Länge nach aufschlitzen“, be | sesal | i „spalten, aufreißen“.
22. \*sau: To. hau „Eroberer, Herrscher“, Sm. sau | ā „Tyrann“, Ta. hau „Regierung“, Fi. sau „Oberhäuptling, seine Befehle“.
23. \*sauq (UAN \*D'alhOluq): Sm. sau | 'ai | taṛata „Kannibale“, Fi. e | sau „außerhalb“, Sa. fa'a | tau „entfernt sein“<sup>5)</sup>.
24. \*sea: To. hea „Baum mit duftenden Früchten“, Sm. sea „Name eines Baumes, Parinarium insularum“, Fi. sea | sea „Baum aus der Familie Myrtaceae“, sea „Früchte des seasea-Baumes, mit quittenähnlichem Duft“.
25. \*sese: To. hē, hēhē „in die Irre gehen“, Sm. sesē „Irrtum, Fehler, einen Fehler machen“, Ta. he „Irrtum, irrig“, Fi. sese „verirrt, im Irrtum, falsch, närrisch“.
26. \*siga: To. hika „Netznadel“, Sm. si'e „Netznadel“, Fi. sika ni lawa „Netznadel“, Sa. sike „Dorn“, cf. Gd. siwali „Netznadel“.
27. \*sigi: To. hiki „von einem Platz zum andern bewegen“, Sm. sii (? si'i) „jemand versetzen“, si'i „aufheben“. Ta. hii „tragen“, Fi. vaka | siki | ya „einen Gegenstand umstellen, verlagern“. Sa. siki „loskommen, frei kommen“, siki | hi „losmachen, losbinden“, Gd., Bi. suk „einen kurze Strecke bewegen“, vgl. Gd. sig „stärken, unterstützen“.
28. \*sigita: To. hikita, Sm. si'ta „die Hände zum Schlag erheben“, Fi sikita „aus dem Hinterhalt angreifen“, Gd. siai „Feindseligkeit“.
29. \*sigun (UAN \*t'ikun): To. hiku „Ende, Ecke“, Sm. si'u „Ecke“. Fi. suku „Knoten im Holz“, Gd. siun „Ecke, Winkel“, suku | suk „Ellenbogen“. — Sm. i'u stelle ich zu UAN \*ikuγ.
30. \*siṇay (UNA \*t'iyay): To. heṇi | heṇi „Morgenrot“, Sm. seṇi | seṇi „Dämmerung“, seṇa | seṇa „gelb vom Fieber“, Fu. seṇa | seṇa „Morgenrot“, Fi. siṇa „Sonne“.
31. \*sirit (UNA \*k'ilit): To. hi, Sm. si „Pollution“, si | ṇa „samen“, Fi. si. „samen“, vaka | si | si „Masturbation“, Gd. siz „Wasser ziehen, schöpfen, auftauchen“.
32. \*sisib<sup>I</sup> (UAN \*t'ibt'ib): To. hihif | o, Sm. sisif | o „Westen“, Fi. sisiv | a „abgleiten“, sisi „Erdrutsch“ Sa. sih | o, sisih | o „herabsteigen, an Land gehen, landen“.
33. \*sisib<sup>II</sup> (UAN \*t'ipt'ip): Sm. ma | sisi „Scheltwort“, Ta. hihi | hihi „mit den Zähnen knirschen“, Fi. sisiv | a „eifersüchtig sein“, Sa. sisi „wie ein Wolf grinsen, die Zähne zeigen“.
34. \*soa: To. hoa „Gefährte, Genosse“, Sm. soa „Gefährte“, Ta. hoa „Freund“, Fi. i | sā „Gefährte, Genosse“.
35. \*sisiṇ (UAN \*k'iyk'iy): Sm. sisi „hochziehen“, Gd. sisi „hochziehen“.
36. \*sobar (UAN) \*t'abal): To. hofa „herauswerfen, fortwerfen, ausschütten“, Sm. sofa „zu Boden werfen, über den Haufen werfen, vernichten“, Fi. sova

<sup>5)</sup> Gd. jao stelle ich (abweichend von Dempwolff) mit Jabēm, jàè' zu Fi. yawa „entfernt“.

- „große Mengen Flüssigkeit ausschütten“. Gd. sebaz | i „niederreißen, zerstreuen“.
37. \*sogot (UAN \*t'əkət): To. hoko, Sm. so'o „verbinden“, Fi. so/ko „sammeln, versammeln“, Gd. sege | mani „Zusammenfügen“.
38. \*sola: Fi sola „Blüte der Kokosnuß, bevor die Hülle birst“, Gd. sala | i Blütenstand der Kokosnuß“.
39. \*solor: To. holo „niedergehen, fallen, sinken“, Sm. solo „gleiten“, Sa. toli, to'i | toli, U. to | toli „sinken, zu Boden gehen“, Gd. sol „sich mischen, sich auflösen, in einer Menge verschwinden“.
40. \*soloII: To. holo „wischen oder reiben, um zu säubern oder zu trocknen; Stück Tapa, als Handtuch gebraucht“, Sm. solo „abtrocknen; Handtuch“, Fi. solo „reiben, bes. den Körper nach dem Bade abreiben; große Decke, als Handtuch benutzt“.
41. \*somor (UAN \*k'əməd): Sm. somo „Ausfluß aus Augen oder Scheide“, somo | a „mit verklebten Augen“, Fi. somo „befleckt“, somo | somo | a „schmutzig“, Gd. somo | i „alt, verkommen“.
42. \*soni: To. honi | 'i „einen kleinen Einschnitt machen“, Sm. soni „mit dem Beil schneiden“, Ta. honi „beißen“, Fi. soni „einen kleinen Einschnitt machen“.
43. \*sori: To. faka | hōi | fua „einem Häuptling oder König gefallen“, Sm. fa'a | soli | soli „den Fuß eines Häuptlings ergreifen“, Fi. soro „sich vor einem Häuptling demütigen, z. B. durch Erfassen seines Fußes“.
44. \*soso (UAN \*k'ənk'ən): Fi. sosō „stopfen“, Gd. susu | ti, Bi. soso | ti „pressen“.
45. \*sua(η): To. huo „Feld reinigen, Hacke“, Sm. sua „den Boden umgraben, von Wurzeln befreien“, suō „Hacke“, Gd. suan, Bi. sauan „Mörserkeule“.
46. \*suyuq (UAN \*D'uyuq): To. hu | hu | 'a „Flüssigkeit“ ηa | hu | hu „naß sein“. Sm., Fu. su | a „Flüssigkeit“, su „naß sein“, Ta. u „naß sein“. Fi. su „Brühe“, su | su | a „naß sein“, Sa. sulu „Flüssigkeit, Wasser“, Gd. siz „Flut, Überschwemmung“, size | z „feucht“, Bi. suri „abbrühen“.
47. \*suluI (UAN \*t'uluh): To. hu | hulu „ein Licht zeigen“, hulu „Fackel“, Sm. sulu „Fackel“, Fu. su | sulu „leuchten“, Gd. sul „Fackel, Brand, Licht“.
48. \*suluII: To. hulu „das Lendentuch befestigen“, Sm. sulu „festmachen (Lendentuch)“, Fi. i | sulu „Lendentuch“, sulu | ma „Kleidung anlegen“.
49. \*susu (N. F. \*suzu) (UAN \*t'ut'u): To. huhu. Sm. susu „weibl. Brust“, Fu. susu „saugen“, Ta. u „Milch, weibl. Brust“. Fi. susu „ein Kleinkind nähren“, suđu „weibl. Brust, saugen“, Gd. su „weibl. Brust, Milch“.
1. 412: Inlaut.
1. \*asaη (UAN \*ha(ń)t'arj): To. aha fleischige Stelle am Fischkopf“, Sm. asa Finne des Bonito“, Fi. sē „Fischkiemen“.
2. \*asi: To. ahi, Sm. asi, Fi. yasi „Sandelholz“, Gd. as, Bi. asi „Baum, dessen Holz zum Hausbau gebraucht wird“.
3. \*asu (UAN \*ańt'u): To. ohu, Sm. Fu. asu, Gd. jasi „ausschöpfen“.
4. \*baqasi: To. fa'asi „Seite, Hälfte“, Sm. fāsi „spalten“, Fi. vasi „Feuerholz spalten“.
5. \*basa: Sm. fasa „Baum, dessen Blätter zu Matten verarbeitet werden“, Fi. vasa „Cerbera odollam“, Sa. hata „Baum mit hartem Holz“, Gd. safa (Metathesis!) „Cerbera manghas“.
6. \*busi: Sm. fusi „binden“, Fi. vusi „an einer Schlinge aufhängen“.
7. \*γisi: Sm. isi „spalten“, Fi. isi „der Länge nach zerschneiden“, Sa. nisi (nasaler Ersatz!), U. lisi „ein Stück abschneiden“.
8. \*gasaη (UAN \*ga[ń]t'arj): To. ka | kaha „glühen“, Sm. 'a | 'asa „glühend heiß sein“, Fi. ηgesa „angebrannt sein“, Sa. 'a | 'ate „trocken sein“, Gd. gasi „erhitzen, rösten“, gos „trocken werden“.



9. \*gase: Fi. kase „verleumden“, ka | kase „verleumden“, Gd. gisi | gas „mißgünstig“, gas „selbstsüchtig“.
10. \*gasi I: To. kahi „skrophulöse Schwellung“, Sm. 'asi „Name einer Krankheit“, Fi. i | kasi „tiefsitzender oder chronischer Abszeß“, Gd. kas | kas „Scabies, Hautjucken“.
11. \*gasi II: To. kahi „Name einer Muschel“, Sm. 'asi „Name einer Muschel“, Fi. kai „Muschel“ (wohl Entlehnung aus dem To.), Gd. kesa | kes „Mollusk Mytilus)“.  
Vgl. zu 11. und 12. UAN \*kat'kat' „kratzen“.
12. \*gaso (UAN \*kat'av): To. kaho | ki „Sparren“, kaho „Rohr“, Sm. 'aso „Dachsparren“, Fi. i | kaso „Verbindungsstück zwischen Boot und Ausleger“, Sa. 'ato „Sparren“.
13. \*gasub: Fi. kasiv | i „spucken“, Gd. jasu „spucken“.
14. \*gosa: Fi. kosa „Kava-Rückstände“, Gd. kis „Rückstände von Kokosnüssen oder Kanarium-Nüssen“.
15. \*goso[b]: Sm. 'oso „Pflanzstock, Hacke“, Fi. i | koso „Werkzeug zum Schneiden“, koso | koso | va „in kleine Stücke schneiden“, Sa. 'oto | mi „speeren“.
16. \*masin (UAN \*at'in): To. hami „Gewürz aus Meerwasser“, Sm. sami „Meer, Meerwasser“ (beides mit Metathesis), To. māsi | ma Sm. masi | ma, „Salz“ (Entlehnung aus dem Fi.), Fi. masi | ma „Salz aus Meerwasser“, Gd. mas „Meer, Salz“, mes | masin „salzig“.
17. \*mosokoi: To. mohokoi. Sm. moso'oi, Fi. mokosoi, makosoi (Metathesis), Ro. moskoi „Cananga odorata“.
18. \*ηase: To. ηahe | ηahe | a „sidi schwach fühlen, erschöpft sein“, Sm. ηase „gelähmt, kraftlos sein, sterben“, Fi. ηkase „alt, von Menschen gesagt“.
19. \*osi: To. ηa | ohi „machen, bauen, herstellen“. Sm. ηa | osi „ordnen, anordnen, gestalten“, osi „machen, bauen, schließen“, Fi. osi „überlegen, erwägen“.
20. \*oso: Sm. osa | osa „teilweise gefüllt sein“, oso „über die Ufer treten“, Fi. oso „eng, überfüllt“, vaka | oso | ra „füllen, z. B. eine Menge“<sup>6)</sup>.
21. \*oson (UAN \*ət'ən): To. hō „durch den Mund ausatmen“, Sm. oso | mai „ausatmen“, Fi. oso „bellen wie ein Hund“, oso | va „anbellen“.
22. \*qabusa (UAN \*qabut'a): To. 'afuha „eine Familie bilden“, Fu. afusa „Nachkommenschaft“, Fi. yavusa „Großsippe“, Sa. āhuta „das Ganze“.
23. \*qasu (UAN \*qat'u): To. 'ahu „Rauch, Ruß“, Sm. asu „Rauch“, Gd. kisi | kas „Dunst, Dampf, Rauch“, kas „Tabakspflanze“.
24. \*qisa: To. 'iā! (unerklärte Lautunregelmäßigkeit), Sm. isa! isa | isa! „Ausruf der Mißbilligung“, Fi. isa! isa | isa! „Ausruf des Bedauerns“, Sa. 'ite „mißbilligen“.
25. \*qosi: Fi. osi „stöhnen“, osi | ma „betrauern“, Gd. gos „beweinen, betrauern“.
26. \*qusut (UAN \*qug'ut): To. faka | 'uhi „die Außenseite eines Bootes glätten“, Sm. usi „mit der Axt glätten“, fa'a | usi „glätten“, Fi. ηkusi „abwischen, reiben“, Sa. 'usu „reiben, raspeln“.
27. \*rarasi (UAN \*dat'dat'): Sm. lase (Pl. lalase) „kratzen, abkratzen“, Gd. zasi „schälen, abschneiden“.
28. \*sasal (UAN \*d'ald'al): To. hal | a „aufschlitzen“, hahal | a „aufschlitzen“, Sm. sal | a „schneiden, amputieren“, sasal | a „abschneiden“, Gd. te | sesal | i „offenschlitzen“, pa | sasal | i „der Länge nach aufschlitzen“, be | sesal | i „spalten, aufreißen“.
29. \*sese: To. hē, hēhē „in die Irre gehen“. Sm. sesē „Irrtum, Fehler, einen Fehler machen“, Fi. sese „verirrt, im Irrtum, falsch, närrisch“. Vgl. Sa. tete „schmeicheln, verschüttet sein“, Fagani tete „lose“.

<sup>6)</sup> Vgl. UAN \*əD'əm „pressen“.

30. \*sisib<sup>I</sup> (UAN \*t'ibt'ib): To. hihif | o, Sm., sisif | o „Westen == Untergang“, Fi. sisiv | a „abgleiten“, sisi „Erdrutsch“, Sa. siho, sisih | o „herabsteigen, an Land gehen, landen“.
31. \*sisib<sup>II</sup> (UAN \*t'it'ip): Sm. ma | sisi „Scheltwort“ (Dempwolff zitiert: mata | sisif | o „[= heuchlerisches Auge] Scheltwort“, Ich habe diese Form weder bei Pratt noch bei Violette gefunden.), Fi. sisiv | a „eifersüchtig sein“, Sa. sisi „wie ein Wolf grinsen, die Zähne zeigen“.
32. \*sisiŋ (UAN \*k'ɪŋk'ɪŋ): Sm. sisi „hochziehen, hissen“, Gd. sisi „hochziehen“.
33. \*sosoŋ (UAN \*k'əŋk'əŋ): Fi. sosō „vollstopfen“, Gd. susu | ti. Bi. soso | ti „kneifen, einengen“.
34. \*susu (Nebenform \*suzu) (UAN t'ut'u): To. huhu. Sm. susu „weibl. Brust“, Fu. susu „saugen“, Fi. susu „ein Kleinkind nähren“.
35. \*tasina: Sm. tāsina „gestreifter Rindenstoff (aus Fiji eingeführt)“, Fi. tāsina „gemusterter Rindenstoff“.
36. \*tosi (Vgl. UAN \*tulit'): To. tohi „Zeichen oder Muster anbringen“, Sm. tosi „schreiben, Buch“, Fi. tosi „einen Strich ziehen, eine Markierung anbringen“, i | tosi „Strich, Marke, Kratzer“, Sa. osi | osi | ta'a „gestreift“.
37. \*toso: To. toho „schleppen“, Sm. toso „schleppen, Notzucht begehen“, Fi. toso „rutschen von schweren Lasten“, toso | ya „eine schwere Last bewegen“.
38. \*tusaŋ: To. tuha „gleichsein, entsprechen“, Sm. tusa „ähnlich sein, gleichsein“, Fi. tusa „erklären, bekennen“, Sa. usul | i „nachahmen, folgen, nachfolgen“, e | usul | ie amana „wie sein Vater“.
39. \*tusug (UAN \*tuŋd'uk): To. tuhu „Zeigefinger“, tusu | 'i „zeigen, auf etwas zeigen“, Sm. tusi | ane, tusi | atu „zeigen“, tusi „erklären“, lima | tusi „Zeigefinger“, Fi. ndusi „Zeigefinger, mit dem Finger zeigen“, Sa. 'usu | 'usu „zeigen, anklagen“, Gd. tuduk „gerade“.
40. \*vasa: To. vaha „offene See, Entfernung“, Sm. vasa „Teil des Meeres, Entfernung“, Fi. wasa „See, Ozean“.
41. \*vase (Nebenform \*vaze): To. vahe „teilen; Abteilung, Distrikt“, vahe | ŋa „Abschnitt, Abteilung“, Sm. vase „Linien ziehen, teilen“, vase | ŋa „Abteilung“, Fi. wase | a „teilen“, wase | wase „Abteilung“, Sa. wate, wa'e | wate „bei einem Fest Speisen verteilen“.

1. 42 : PO \*z.

1. 421: Anlaut:

1. \*zaba (UAN apa): Sm. afa | ina, Ta. aha, Fi. ōava. Sa. taha „was?“.
2. \*zai (UAN t'aji): To. ko | hai, Sm. 'o | ai, Fu. ko | ai, Fi. ōei, Sa. a | tei „wer?“, Gd. ai | t „was?“.
3. \*zagaŋu: To. hakau „Riff“, Sm. a'au „Riff“, Ta. a'au „Korallenriff“, Fi. ōakau „Riff“, Sa. taalu „Sandbank, Korallenstock“, Gd. juguzaz, Zivo jaguz „Korallenart“, Tami sakal „Korallenriff“ (Bamler 1900: 238).
4. \*zage (N. F. sage) (UAN \*t'akaj): Sm. a'e „aufwärts“, Ta. a'e „hochsteigen“, Fi. ōake „aufwärts“.
5. \*zagule: To. hakule „herumsuchen, plündern, sorgfältig prüfen“, Sm. a'uli | a „kriegsgefangen sein“, Fi. ōakule „etwas suchen, plündern“, Sa. tāule „Dinge für eine Reise vorbereiten, Vorbereitungen treffen“.
6. \*zambe: Sm. ape | fai „Leiter“, Ta. apa | e „sich auf eine Stange setzen, Vogelstange“, Fi. ōambe „einen Schritt emporgehen“, Sa. tahe „Plattform“, Gd. jab „hohes Land, Gebirge, Gebirgsbevölkerung“.
7. \*zaŋa (vgl. Bare'e djaŋa „Spanne“): To. haŋa, Sm. aŋa, Ta. (?a'a), Fi. ōaŋa, Sa. taŋa | a „Spanne“.
8. \*zaqat (N. F. \*saqat) (UAN \*d'aqat): Fi. ōā. Gd. al | an „schlecht“.

9. \*zaqit (N. F. \*saqit) (UAN \*d'aqit): (Vgl. Sm. fe | iti „kohabitieren“), Fi δait | a „kohabitieren“, Gd. jait „Unzucht“.
10. \*zava (UAN \*t'ava): Sm. ava | ηa, Fu. ava | ηa, Gd. ivo „Gatte, Gattin“.
11. \*zaza: To. haha, Sm. aa, Fi. δaδa „Fischart“.
12. \*zigob (UAN \*t'ikop): To. hiko „aufheben“. hikof | i „mit Zangen aufheben“, Sm. i'of | i „Zange“, Fi. δike (trans. δikev | a) „zwingen, belästigen (= in die Zange nehmen)“, Sa. si'o (trans. si'oh | i) „sammeln, auflösen“.
13. \*zilak (UAN \*t'ilak): To. 'u | hila „Blitz“, Sm u | ila „Blitz“, i | „blitzen, glänzen“, Ta. u | ira „Blitz“, Fi. δila „leuchten“.
14. \*ziri: Sm. ili | ili | fia „vom Winde zum Kentern gebracht sein, vom Winde zerschlagen sein“, Fi. δiri „auf See abtreiben“, δiri | na „(ein Schiff) auf See abtreiben (vom Winde gesagt)“.
15. \*ziul (UAN \*t'ijul): Sm. fe | ili, fe | ula „ein Instrument blasen“, Fi. δiul | aka „zischen“.
16. \*ziva (UAN \*t'iva): To. hiva, Sm., Ta. iva, Fi. δiwa, Sa. siwe „9“.
17. \*zoba: To. hofa „Muschelart“. Sm. ofa | ofa „Seeigel“. Fi. δove „kleine Austernart“.

## 1. 422: Inlaut:

1. \*azan (UAN \*ag'an): Fie yaδa „Name“, Gd. n | ea „Name“.
2. \*bazi (UAN \*bad'i): To. fahi „spalten“, Sm. fai „schneiden, teilen“, Fi vaδi „Yams zum Pflanzen schneiden“, Gd. fai „Hauer des Schweins, Reißzähne des Krokodils“.
3. \*biza (UAN \*pig'a): To. fiha, Sm. fia, Ta. hia, Fi. viδa, Sa. nite (nasaler Ersatz), Gd. pi | te „wieviel?“).
4. \*boze (UAN \*bət'aj): To. fohe, Sm. foe, Fu. foe, Ta. hoe, Fi. voδe „Paddel“, Sa. hote „paddeln, Paddel“, Gd. fei „Paddel“.
5. \*ganaze: To. kanahe, Sm. 'anae, Fi. kanaδe „aalartiger Fisch (engl. mullet)“.
6. \*moze (UAN \*pəD'am): To. mohe, Sm. moe, Ta. moe, Fi. moδe „schlafen“, Sa. modre „atemlos sein, ohnmächtig werden“, Gd. moi „lustlos sein“.
7. \*ηaza: To. ηā | kau, Sm. ηa | au, Fi. ηaδa | ηaδa „Eingeweide“. — Fraglich. —
8. \*quzan (UAN \*quD'an): To. 'uha, Sm. ua, Fu. u'a<sup>7)</sup>, Ta. ua, Fi. uδa „Regen“, Sa. ute | pii „schwerer Regen“, Gd. ui „Regen“.
9. \*quzi: To. 'uhi „von Zeit zu Zeit kommen und gehen“, Sm. ui „vorbeigehen“, Fi. uδi | wai „fließendes Wasser“, Sa. usi, usi | usi „tauschen, einen Markt abhalten“.
10. \*suzu (Nebenform \*susu) (UAN \*t'u t'u): Ta., Ma. u „weibl. Brust, Milch“, Fi. suδu, Sa. susu „weibl. Brust, saugen“, Gd. su (<suu) „weibl. Brust, Milch“.
11. \*talize (UAN \*talit'aj): To. telie, Sm. talie, Fi. ndaliδi „Terminalia“, Sa. 'älite „Catappa terminalis“, Gd. tali „Terminalia“.
12. \*tazi (UAN \*a(ñ)g'i): To. tehi | na, Sa. tei, Ta. tei | na, Fi taδi „jüngeres Geschwister gleichen Geschlechts“, Sa. 'äsi „Geschwister gleichen Geschlechts“, Gd. tai „jüng. Geschwister gleichen Geschlechts“.
13. \*tazig (UAN \*tat'ik): To. tahi, Sm. tai, Fu. tai, Ta. tai, Fi. taδi „Meer“, Sa. 'äsi „See, Salzwasser, Salz“.
14. \*vaze (Nebenform vase): To. vae „halbieren“, vae | ηa „die eine Hälfte des Leberfettes der Schildkröte“, Sm. vae „teilen, aufteilen“, vae | ηa „Abteilung“, Gd. wae „verteilen, verschenken“. (Statt \*vaze läßt sich auch eine Grundform \*vae konstruieren.)

<sup>7)</sup> Gd. — te ist ein Interrogativ-Suffix. Vgl. ai | t, abag | te usw.

<sup>8)</sup> Fu. u'a ist wahrscheinlich ein Fehler. Vgl. aber Dyen 1951 : 536, Anm. 7.



15. \*zaza: To. hahā, Sm. aa „Name eines Fisches“, Fi. ḍaḍa „sehr kleine Fischart“.

1. 5 Daß in den vorstehenden Listen zusammengestellte Material erlaubt uns, noch einmal der Frage nachzugehen, ob die Unterscheidung von PO \*s und \*z doch etwas mit dem Auftreten von Nasalverbindungen zu tun hat. Da das UAN nach Dempwolff keine anlautenden Nasalverbindungen gekannt hat, müssen wir uns auf den Inlaut beschränken.

Es wurde gezählt, wie viele Worte mit inlautendem PO \*s bzw. \*z auf UAN-Worte zurückgehen, die von Dempwolff mit obligater oder fakultativer Nasalverbindung konstruiert wurden. Dabei wurden „Nebenformen“ je mit 1/2 gezählt. Das Resultat ist

Tabelle 12

UAN			
	Nasal- verbindung	keine Nasal- verbindung	
PO *s	4	13.5	17.5
*z	1	6.5	7.5
Summe	5	20	25

Die Abweichung von einer Zufallsverteilung ist fast unmerklich.  $\chi^2$  wird (nach der Yates-Korrektur) gleich Null. Die Zurückführung von entweder PO \*s oder PO \*z auf eine Prä-Ozeanische Nasalverbindung wäre daher völlig willkürlich<sup>9)</sup>.

Auch ein anderer Versuch führte zu keinem positiven Resultat. Zählen wir, wie oft \*s bzw. \*z auf einen der 5 UAN-Palatale zurückgeht, so erhalten wir (Anlaut und Inlaut zusammengefaßt):

Tabelle 13

UAN							
		*t'	*k'	*d'	*D'	*g'	Summe
PO	*s	24	7	7	3	1	42
	*z	10	0	2	2	2	16
	Summe	34	7	9	5	3	58

Obwohl gewisse Unterschiede in den Reflexen der UAN-Palatale erkennbar sind, erreichen sie keine statistische Relevanz. Selbst im Falle von UAN k' wird kaum das Niveau von  $P = 0.20$  überschritten ( $\chi^2 = 1.665$ ).

Wie der Unterschied von \*s und \*z genetisch zu erklären ist, bleibt daher dunkel, zumal sich auch kein Einfluß der vokalischen Umgebung erkennen läßt.

1.6 Zum Abschluß sei darauf hingewiesen, daß sich die Sprachen der Neuguinea-Gruppe (Milke 1958/59) nach ihrem Verhalten zu den beiden Proto-Phonemen \*s und \*z in mehrere Gruppen oder Klassen gliedern lassen, die für ein genetisches Verständnis dieser Sprachen von Bedeutung sind. Da ich den mir vom Herausgeber zugestandenen Raum bereits erheblich überschritten habe, muß ich mir eine Darlegung dieser Gliederung für einen weiteren Aufsatz vorbehalten.

<sup>9)</sup> Reflexe, die wie Gd. d, Sa. dr (vor a, e, o), tš (vor i, u), Torres-I. nd, Mota n auf Nasalverbindungen zurückweisen, sind daher als (einzelsprachliche) Sonderentwicklungen anzusehen.

## 2. Sprachschichten in Ozeanien:

### Versuch einer statistischen Kontrolle

2. 1 Der erste unserer Beiträge hat Dempwolffs Aufstellung einer proto-ozeanischen Sprachstufe und einer proto-ozeanischen Gemeinsprache bestätigt und präzisiert. Diese Theorie Dempwolffs erfreut sich z. Z. keiner allgemeinen Anerkennung. Zwar hat sie sich Dyen zu eigen gemacht, dessen sorgfältige Untersuchungen den wichtigsten Beitrag zur austronesischen Lautgeschichte seit Dempwolff geliefert haben. Auch George Grace (Grace 1959: 19—23) zweifelt nicht an der Richtigkeit der Theorie <sup>9a</sup>). Völlig ablehnend verhält sich dagegen Arthur Capell (Capell 1943: 268 f., briefliche Bestätigung), dessen staunenswerte Gelehrsamkeit und ungewöhnliche Produktivität ihn zur maßgebenden Autorität auf dem Gebiet der ozeanischen Linguistik gemacht haben. Er ist offenbar stark beeinflusst durch die Einstellung seines Lehrers und Vorbildes, des verstorbenen S. H. Ray, der in den ozeanischen, speziell den melanesischen Sprachen eine Art Pidgin sah (Ray 1926: 593 f.), entstanden durch in sich heterogene „indonesische“ Zuflüsse über einer Basis vom Typus der Papua-Sprachen. Dem Standpunkt Capells sind Chrétien (Chrétien 1956: 90 Anm. 9) und Wurm (Wurm 1960: 121) beigetreten.

Im Gegensatz zu Ray hat Capell seine Ansichten in eine klare und überprüfbare Form gebracht, so daß eine fruchtbare Auseinandersetzung möglich ist. Zwei Hauptgründe werden für seine Ablehnung der von ihm sog. „Urmelanesischen Theorie“ Dempwolffs angegeben: a) die von Dempwolff postulierten Unifikationen der UAN-Laute seien in den Sprachen Südost-Papuas nicht gegeben, b) Dempwolffs Theorie sei unvereinbar mit seinen, Capells, eigenen positiven Ergebnissen.

2. 2 Soweit das Argument zu a) auf die UAN-Palatale Bezug nimmt, glaube ich die Widerlegung bereits oben implizite geleistet zu haben. Großen Wert legt Capell (1943: 32) weiterhin auf das Verhalten der UAN-Laute \*d und \*ɖ im Keapara (Zentralbezirk von S. E. Papua). Hier hatte die Missionsliteratur l und r nicht unterschieden. Capell glaubt jedoch aufgrund seiner Arbeit mit Mrs. Short (einer Missionarsgattin), daß doch zwei Phoneme zu unterscheiden seien. Und zwar sei l u. a. Entsprechung von UAN \*ɖ, r die von UAN \*d. UAN \*d ist im Inlaut für das Keapara nicht zu belegen. Alle von Capell angeführten Fälle mit anlautendem r sind solche, in denen eine Entscheidung zwischen UAN \*d und \*ɖ nicht möglich ist und Dempwolff demgemäß [dd] schreibt: \*[dd]ayah, \*[dd]aqan, \*[dd]adaŋ (vgl. Dyen 1947a: 235), oder eine anderweitige Etymologie anzusetzen ist (Keap. riku Motu digu „Baden“ sind nicht von UAN \*ɖiyut' abzuleiten, sondern von PO \*sigu, vgl. Jabêm sagu, Gedaged sugi). Es bleibt dann \*dada „Brust“ > Keapara la, also scheinbar eine Gegeninstanz zu Capells Annahme. Jedoch ist mit Dempwolff vielmehr \*dada anzusetzen, so daß auch dies Beispiel von anlautendem \*d entfällt.

Soweit l und r im Keapara überhaupt geschieden werden müssen, bietet sich ungezwungen die Alternativ-Hypothese an, daß r, außer auf PO \*s und \*z, auf PO \*nd zurückgeht.

2. 3 Wichtiger für Capell selbst ist offenbar das zweite Argument: die Unvereinbarkeit der „Urmelanesischen Hypothese“ mit seinen eigenen Theorien. Diese laufen darauf hinaus, daß die ozeanischen Sprachen entstanden seien durch die Überlagerung von (mindestens) vier „indonesischen“ Sprachschichten,

<sup>9a</sup>) Auch Haudricourt, dessen ältere Arbeiten bereits in der Ablehnung der Pidgin-Theorie Rays eindeutig waren, spricht jetzt (1961: 9) von einem „système consonantique ancien“ des „ensemble de l'Austronésien oriental“.

jeweils in wechselnder Stärke, über ein nichtaustronesisches und in sich heterogenes Substrat.

Capell hat die Verbreitung von 320 Wortstämmen bei 11 Teilgruppen in Südost-Papua tabellarisch dargestellt. Soweit die teils recht spärlichen und fragmentarischen Quellen (größtenteils kurze Wörterverzeichnisse in den Annual Reports) keinen Beleg für einen Wortstamm liefern, wird dieser als „nicht vorhanden“ angesehen. Unter dieser Voraussetzung lassen sich Gruppen von Wortstämmen mit unterschiedlicher Verbreitung herausheben. (Das Verfahren entspricht methodisch jenem, mit dem Graebner seinerzeit „Kulturschichten“ in Ozeanien aufzudecken suchte. Vgl. Graebner 1905. 1909. Milke 1937: 4f.) Capell begnügte sich mit der Unterscheidung von vier Schichten, von ihm als „movements“ bezeichnet und mit I, II, IIa und III numeriert. Jeder Schicht wird außer einer charakteristischen Verbreitung in Südost-Papua eine ebenso charakteristische in Gesamt-Ozeanien sowie ein bestimmtes Herkunftsgebiet in Indonesien zugeschrieben, zu dem sie angeblich die engsten Beziehungen aufweist. Nur bei der Schicht III wird auf die Angabe eines Herkunftsgebietes verzichtet, da sie ausgesprochenermaßen den Charakter einer Rest-Gruppe hat, in der alle nicht anderweitig klassifizierten Wortstämme versammelt sind.

Die vier Schichten lassen sich nach Capell wie folgt charakterisieren:

Tabelle 14

Schicht	S. E. Papua	Verbreitungsmaximum in Ozeanien	Herkunft
I	Teils allgemein, teils sporadisch. Max.: Motu und Nachbarn	Allgemein.	Borneo
II	Motu und Nachbarn, Mukawa und Nachbarn.	Gazelle-H. I., Südost-Salomonen.	(Mittel-) Celebes
IIa	Motu und Nachbarn, Suau und Nachbarn, Mukawa und Nachbarn.	Südost-Salomonen, mittlere N. Hebriden.	Nord-Celebes, Philippinen
III	Motu und Nachbarn, Inseln des Massim-Bezirk.	Polynesien.	

Bei Durchsicht dieser Tabelle fällt zunächst auf, daß die Motu und ihre Nachbarn (Capells Sprachengruppe 2) ausnahmslos an erster Stelle erscheinen, was die Vertretung der vier Schichten in Papua angeht. Da der Wortschatz dieser Gruppe am besten bekannt ist, verstärkt sich der Verdacht, daß die scheinbaren Unterschiede in der Verbreitung der Schichten z. T. nur Unterschiede unserer Kenntnisse sind.

Im übrigen zeigt ein genaueres Studium, daß die drei von Capell für die Schichtentrennung benutzten Kriterien (Verbreitung in Südost-Papua, in Ozeanien, in Indonesien) sich häufig widersprechen, wobei von Capell manchmal das eine, manchmal das andere Kriterium als maßgebend betrachtet wird. Es entsteht der Eindruck einer gewissen Willkür.

2.4 Um über solche gefühlsmäßigen Bewertungen hinauszukommen, wurde der folgende Weg eingeschlagen: Anhand von Dempwolffs „Austronesischem Wörterverzeichnis“ (Dempwolff 1934—38: III) wurde ausgezählt, wie viele Wortstämme der Capellschen Schichten bei den von Dempwolff berücksichtigten Sprachen auftreten. Da von 320 (bzw. 321 incl. 11a \*qat'u) von Capell be-



rücksichtigten Wortstämmen nur 265 bei Dempwolff verzeichnet sind, konnten nur diese verwertet werden. Soweit bei Capell zwischen der Tabelle und dem Texte Widersprüche hinsichtlich der Einordnung einzelner Wortstämme bestehen, wurde ein Druckfehler in der Tabelle angenommen. Doppelmitgliedschaften (z. B. I und II) wurden nicht geduldet, der betr. Wortstamm vielmehr nur bei der Schicht mit der stärksten Sollziffer gezählt.

Das ganze Verfahren ist nur ein Notbehelf, solange die Wortgeographie der ozeanischen und der indonesischen Sprachen noch nicht zureichend erforscht ist. Die Resultate sind in den beiden nachfolgenden Tabellen dargestellt.<sup>10)</sup>

Tabelle 15  
Verbreitung der vier „Schichten“

	I	II	II A	III	Summe
Tagalog . . . . .	74	49	17	33	173
Malay . . . . .	78	54	20	41	193
Toba-Batak . . . . .	82	48	18	32	180
Java . . . . .	70	50	17	36	173
Ngadju-Dayak . . . . .	64	53	15	28	160
Hova . . . . .	52	39	12	19	122
Bare'e . . . . .	78	45	14	29	166
Sangir . . . . .	75	47	15	27	164
West-Polyn. . . . .	76	53	18	26	173
Fiji . . . . .	76	43	16	21	156
Sa'a . . . . .	72	39	15	16	142
Motu . . . . .	88	59	16	22	185
Gedaged . . . . .	77	57	14	20	168
Summe . . . . .	962	636	207	350	2155
n . . . . .	109	80	29	47	265

Tabelle 16  
Umrechnung in Prozente

	I	II	II A	III	Summe
Tagalog . . . . .	42,7	28,3	9,8	19,1	99,9
Malay . . . . .	40,4	28,0	10,4	21,2	100,0
Toba-Batak . . . . .	45,5	26,7	10,0	17,8	100,0
Java . . . . .	40,5	28,9	9,8	20,8	100,0
Ngadju-Dayak . . . . .	40,0	33,2	9,4	17,5	100,1
Hova . . . . .	42,6	32,0	9,8	15,6	100,0
Bare'e . . . . .	47,0	27,1	8,4	17,5	100,0
Sangir . . . . .	45,7	28,6	9,1	16,5	99,9
West-Polyn. . . . .	43,9	30,6	10,4	15,0	99,9
Fiji . . . . .	48,7	27,6	10,3	13,5	100,1
Sa'a . . . . .	50,7	27,5	10,6	11,3	100,1
Motu . . . . .	47,6	31,9	8,7	11,9	100,1
Gedaged . . . . .	45,8	33,9	8,3	11,9	99,9
Mittel . . . . .	44,7	29,5	9,6	16,3	100,1

(West-Polynesian = Tonga, Futuna, Samoa. Bare'e nach Adriani 1928, Sangir nach Steller und Aebersold 1958, Motu nach Capell 1943: Gruppe 2, Gedaged nach Mager 1952, ergänzt durch Bilibili nach Dempwolff 1909.)

Mit Hilfe der Chi-Quadrat-Methode wurde untersucht, ob die Häufigkeiten der Tabelle 15 signifikant von einer zufallsartigen Verteilung abweichen. Wir erhalten  $\chi^2 = 23,697$ . Für  $52 - 16 = 36$  Freiheitsgrade wird P größer als 0,90. Bei zufallsartiger Verteilung würde also in mehr als 90% der Fälle ein Chi-Quadrat zu erwarten sein, das größer ist als das beobachtete von 23,697.

<sup>10)</sup> Da die Sprachen von Celebes in Dempwolffs Material nicht vertreten sind, wurden Barée (Mittel-Celebes) und Sangir zusätzlich eingeführt.

Ich ziehe daraus den Schluß, daß die Verbreitung der vier „Schichten“ bei unseren 13 linguistischen Einheiten keinen Anlaß gibt, die vier „Schichten“ voneinander zu trennen. Sie sind vielmehr als zufallsartige Stichproben aus einem Kollektiv, nämlich dem austronesischen Sprachschatz, zu betrachten.

Diese Annahme wird dadurch bestärkt, daß die den verschiedenen „Schichten“ zugeschriebenen Wortstämme keine systematischen Unterschiede in ihren Lautentsprechungen bei den austronesischen, insbesondere den ozeanischen Einzelsprachen aufweisen.

Es muß den Vertretern der Schichten-Theorie überlassen bleiben, neues Material zur Stützung ihrer Auffassung beizubringen. Bis das geschehen ist, kann die Auflösung der ozeanisch-austronesischen Sprachen in mehrere „Sprachschichten“ nur als unbegründete Hypothese bzw. Spekulation angesehen werden.

### 3. Versuch einer sprachgeschichtlichen Zusammenschau

3.1 Für die Beurteilung des geschichtlichen Zusammenhanges zwischen den ozeanischen Sprachen und den Sprachen Indonesiens scheinen mir folgende Tatbestände besonders beachtlich:

a) Wie Kern geahnt und Dempwolff dargetan hat und wie durch unseren ersten Beitrag bestätigt wurde, sind die ozeanischen Sprachen durch gewisse Unifikationen von UAN-Lauten verbunden. Es läßt sich eine Proto-Ozeanische (= PO) Sprachstufe rekonstruieren, die zwischen das UAN und die ozeanischen Einzelsprachen einzuschieben ist.

Außer diesen regelmäßigen Lautentwicklungen sind auf die PO-Stufe zurückzuführen: lautliche „Unregelmäßigkeiten“ (z. B. UAN \*[dd] *uyi* > PO \**su* *yi* „Dorn, Knochen“), lexikalische Neuerungen (z. B. \**giya* „Beil“, \**natu* „Kind“), sowie auf grammatischem Gebiet die Beschränkung der Possessiv-Suffixe auf Körperteile und Verwandtschaftsnamen, d. h. die Bildung zweier Klassen von Nomina: veräußerlich und unveräußerlich<sup>11)</sup>.

b) Im Gegensatz zu den ozeanischen Sprachen stellen die indonesischen Sprachen in ihrer Gesamtheit keine engere Einheit dar. Das Ur-Indonesische fällt mit dem Ur-Austronesischen zusammen<sup>11a)</sup>. Dies hat vor allem Dyen (1953: 41—42) in Auseinandersetzung mit der (mißverständlichen) Terminologie Dempwolffs klargelegt. Wohl aber lassen sich engere Gruppen herausheben, z. B. Dyens „Tagalic“ oder (nach Dempwolff) die Gruppe Malay-Atjeh-Minangkabau, und für jede von diesen läßt sich eine Proto-Sprache rekonstruieren<sup>12)</sup>.

Keine dieser Proto-Sprachen kommt als Ausgangsform für das Proto-Ozeanische in Frage.

c) Capell hat für die Sprachen S. E. Papuas mancherlei Anknüpfungspunkte, besonders auf dem Gebiete der Grammatik, teils zu den Sprachen Borneos, teils zu denen von (Mittel-)Celebes, teils zu den Philippinen-Sprachen, namhaft gemacht. Kähler (1951) findet für die Polynesischen Sprachen die engsten Übereinstimmungen in der „Gruppe der Celebes-Sprachen“ sowie in den „Sprachen des östlichen Indonesiens“.

Alle diese Beobachtungen sind m. E. zutreffend. Ihre Deutung freilich ist kontrovers. Wir haben oben gesehen, daß Capells Versuch, Sprachschichten

<sup>11)</sup> Die gleiche Einteilung findet sich in den ostindonesischen Sprachen der Ambon-Gruppe. Vgl. Stresemann 1927: 139.

<sup>11a)</sup> Diese Formulierung bedarf einer Modifikation, wenn man mit Haudricourt (1951: 144—45) und Lenormand (1952: 413) die in den ozeanischen Sprachen häufig auftretenden Labiovelare in das UAN zurückprojiziert.

<sup>12)</sup> Vgl. auch die Rekonstruktion eines „Ur-Ambon“ durch Stresemann 1927. Sie schießt m. E. durch die Einbeziehung des Buru und seinen nächsten Verwandten über das Ziel hinaus.

herauszuschälen, die in Borneo, in Celebes bzw. auf den Philippinen beheimatet sein sollen und die als Träger der o. a. Übereinstimmungen betrachtet werden, den Tatsachen nicht gerecht wird. Kähler drückt sich zurückhaltender aus und vermutet lediglich, daß die Polynesischen Sprachen (und ebenso die Melanesischen? vgl. Kähler 1951: 658) aus dem Gebiet Celebes-Ostindonesien stammen.

d) Seit Brandes 1888 und Friederici 1913 ist bekannt, daß die austro-nesischen Sprachen Neuguineas mit den ostindonesischen Sprachen in einer wichtigen grammatischen Eigentümlichkeit übereinstimmen. Im Gegensatz zu den Sprachen Westindonesiens und den ozeanischen Sprachen nördlich der von Brandes und Friederici gezogenen Linie stellen sie im Possessiv-Ausdruck den Possessor voraus (sog. Genitiv-Voranstellung).

Friederici sah in dieser Tatsache einen Hauptbeweis für seine Hypothese einer unmittelbaren Herleitung der Neuguinea-Sprachen aus Ostindonesien. Diese Hypothese ist seit der vernichtenden Kritik Lafebers (1914) diskreditiert und wurde z. B. von Capell 1943 gar nicht ernsthaft erörtert. Neuerdings ist sie von Cowan (1951/52) wieder aufgegriffen worden.

3.2 Alle bisher angeführten Tatsachen und Gesichtspunkte lassen sich m. E. widerspruchsfrei in der folgenden Theorie berücksichtigen: Die Träger des Proto-Ozeanischen lebten eine Zeitlang in räumlicher Nachbarschaft mit den Vorfahrensprachen der heutigen Philippinen-Sprachen, der Celebes-Sprachen und der Sprachen Ostindonesiens. Aus dieser Nachbarschaft resultiert ein sprachlicher Austausch, der keineswegs einseitig zu denken ist. M. a. W.: einige, der o. a. Übereinstimmungen gehen vermutlich auf Entlehnungen der betreffenden indonesischen Sprachen bzw. ihrer Vorstufen aus dem Proto-Ozeanischen zurück<sup>13)</sup>.

Es ist nicht notwendig, die heutige Verteilung der indonesischen Sprachen als konstant seit 3000 Jahren anzusehen. Über die Örtlichkeit, an der sich der postulierte sprachliche Austausch vollzog, ist daher mit rein sprachlichen Mitteln nichts auszumachen. Wäre die Erforschung des indonesischen Neolithikums weiter gediehen, als das z. Z. der Fall ist, so könnte sie möglicherweise Anhaltspunkte für die Beantwortung dieser Frage bieten.

Ich sehe also in den Übereinstimmungen, die das Proto-Ozeanische mit bestimmten nord- und ostindonesischen Sprachzweigen verbinden, ein völliges Analogon zu den Übereinstimmungen des Italischen mit den übrigen Zweigen der europäischen Abteilung der indoeuropäischen Sprachen (Krahe 1953: 78 f.).

Nach Auflösung der Proto-Ozeanischen Einheit verblieb jener Zweig, aus dem sich später die Neuguinea-Sprachen entwickelten, in räumlicher Nachbarschaft der ostindonesischen Sprachen bzw. der Vorstufen dieser Sprachen. Mit diesen gemeinsam neuerte er hinsichtlich der Genitiv-Vorstellung. Ob dabei der Einfluß eines Substrates vom Typus der Papua-Sprachen anzunehmen ist, wie neuerdings wieder Cowan vermutet, mag dahingestellt bleiben.

3.3 Meine Überlegungen über den zeitlichen Rahmen, in den alle diese Vorgänge zu stellen sind (Milke 1958: 60 f., ähnlich schon Spoehr 1952), sind durch die in schneller Folge publizierten Radiokarbon-Daten (Emory und Sinoto 1959) und durch die Ergebnisse neuerer Ausgrabungen in Polynesien und Mikronesien (Suggs 1960, Gifford 1959) bereits insofern überholt, als der Beginn der Besiedlung in Polynesien um mindestens 500 Jahre, also auf ca. 500 v. Chr., zurückzuverlegen ist. Eine allgemeine Tendenz zur Erhöhung der „Zeittiefen“ ergibt sich auch aus den glottochronologischen Auszählungen

<sup>13)</sup> Dies ist z. B. für das Auftreten der Klasseneinteilung veräußerlich — unveräußerlich beim Nomen anzunehmen. An sich kann diese Einteilung auch mehrmals selbständig entstanden sein, wie sie denn in den amerikanischen Sioux-Sprachen auftritt. [Matthews 1959: 253].



von Grace 1959: 66 ff.<sup>14)</sup>). Da aber dem Vernehmen nach die Veröffentlichung der umfassenden Auszählungen innerhalb der austronesischen Sprachen, die im Rahmen des TIPP (Grace 1955) durchgeführt wurden, durch Prof. Dyen bevorzugt, empfiehlt es sich, diese Veröffentlichung abzuwarten. Sie wird wahrscheinlich einen Markstein in der Erforschung der austronesischen Sprachen darstellen und, wie ich hoffe, auch die vorstehend erörterten Probleme einer endgültigen Klärung näherbringen.

### Zitierte Literatur

- Adriani, N. 1928: Bare'e-Nederlandsch Woordenboek. Leiden.
- Bamler, G. 1900: Vokabular der Tamisprache. Zeitschrift für afrikanische und ozeanische Sprachen, 5:217—53.
- Brandes, J. L. A. 1888: Bijdrage tot de vergelijkende Klankleer der Westersche Afdeeling der Maleisch-Polynesische Taalfamilie. Utrecht.
- Capell, A. 1941: A new Fijian dictionary. Second edition. Suva und London 1957.
- 1943: The linguistic position of South-Eastern Papua. Sidney.
- 1954: A linguistic survey of the South-Western Pacific. Noumea.
- Chrétien, C. D. 1956: Word distributions in South-Eastern Papua. Language 32:88—108.
- Cowan, A. K. J. 1951/52: Genitief-constructie en Melanesische talen. Indonesie 5:307—13.
- Churchward, C. M. 1959: Tongan dictionary. Oxford.
- Dempwolff, O. 1909: Beiträge zur Kenntnis der Sprache von Bilibili. Mitt. des Seminars für Orientalische Sprachen 12:221—61.
- 1924/25: Die R-, L- und D-Laute in austronesischen Sprachen. Zeitschr. f. Eingeborensprachen 15:19—50, 116—138, 223—238, 273—319.
- 1927: Das austronesische Sprachgut in den melanesischen Sprachen. Folia Ethnographica 3:32—43.
- 1929: Das austronesische Sprachgut in den polynesischen Sprachen. Feestbundel van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen 62—86. Weltevreden.
- 1934/38: Vergleichende Lautlehre des Austronesischen Wortschatzes I bis III. Beihefte zur Zeitschrift für Eingeborensprachen, Heft 15, 17, 19. Berlin und Hamburg.
- Dyen, I. 1947: The Malayo-Polynesian word for "two". Language 23:50—55.
- 1947a: The Tagalog reflexes of Malayo-Polynesian \*D. Language 23:227—38.
- 1949: On the history of the Trukese vowels. Language 25:420—436.
- 1951: Proto-Malayo-Polynesian \*Z. Language 27:534—540.
- 1953: The Proto-Malayo-Polynesian Laryngeals. Baltimore.
- Emory, K. E., und Sinoto, Y. 1959: Radiocarbon dates significant for Pacific Anthropology. Pacific Science Association, Bishop Museum, Honolulu, Hawaii. Supplement to Information Bulletin, vol. 11, no. 3.
- Fisher, R. A. 1956: Statistische Methoden für die Wissenschaft. (Übersetzt nach der 12. englischen Ausgabe.) Edinburgh und London.
- Friederici, G. 1913: Untersuchungen über eine melanesische Wanderstraße. Mitteilungen aus den Deutschen Schutzgebieten. Ergänzungsheft 7.
- Gifford, E. W. 1959: Archeological excavations in Yap. Anthropological Records 18:2.
- Grace, G. W. 1955: Subgrouping of Malayo-Polynesian: a report on tentative findings. American Anthropologist 57:337—39.
- 1959: The position of the Polynesian languages within the Austronesian (Malayo-Polynesian) language family. (Bernice P. Bishop Museum Special Publication 46; Indiana University Publications in Anthropology and Linguistics. International Journal of American Linguistics, Memoir 16.) Baltimore.

<sup>14)</sup> Zur Problematik glottochronologischen „Zeittiefen“ vgl. jetzt meine Bemerkungen zu Bergsland und Vogt, On the validity of glottochronology (im Druck in Current Anthropology).

- Graebner, Fr. 1905: Kulturkreise und Kulturgeschichten in Ozeanien. *Zeitschrift für Ethnologie* 37:28ff.
- 1909: Die melanesische Bogenkultur. *Anthropos* 4:730ff., 998ff.
- Grézel, P. 1878: *Dictionnaire Futunien-Français*. Paris.
- Haudricourt, A. G. 1951: Variations parallèles en Mélanésien. *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris* 47:140—153.
- 1961: Richesse en phonèmes et richesse en locuteurs. *L'Homme* 1:5—10.
- Hazlewood, D. (1878): *A Fijian and English and an English and Fijian dictionary*. London.
- Ivens, W. G. 1918: *Dictionary and grammar of the language of Sa'a and Ulawa, Solomon Islands*. Carnegie Institution, Washington.
- Jaussen, (T.) 1887: *Grammaire et dictionnaire de la langue Maorie (dialecte Tahitien)*. Paris.
- Kähler, H. 1951: Die Stellung der polynesischen Dialekte innerhalb der austronesischen Sprachen. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 100 (N. F. 25): 646—58.
- Kern, H. 1886: *De Fidjitaal vergeleken met hare verwanten in Indonesie en Polynésie*. Amsterdam.
- Krahe, H. 1953: *Sprache und Vorzeit*. Heidelberg.
- Lafeber, A. 1914: Kritische Prüfung von Dr. Georg Friedericis „Untersuchungen über eine melanesische Wanderstraße“. *Anthropos* 9:261—86.
- Lenormand, M. H. 1952: Correspondances phonétiques et changements parallèles dans les parlers de la famille austronésienne (Mélanésien, Indonésien, Polynésien). *Bulletin de la Société des Études Indochinoises*, N. S., 27:405—420.
- Mager, J. F. 1952: *Gedaged-English dictionary*. Columbus, Ohio.
- Matthews, G. H. 1959: Proto-Siouan kinship terminology. *American Anthropologist* 61:252—278.
- Milke, W. 1937: Die historische Richtung in der Völkerkunde. *Schmollers Jahrbuch* 61:1—15.
- 1958: Zur inneren Gliederung und geschichtlichen Stellung der ozeanisch-austronesischen Sprachen. *Zeitschrift für Ethnologie* 83:58—62.
- Pratt, G. 1878: *A grammar and dictionary of the Samoan language*. 4. Aufl. herausgegeben von J. E. Newell, London 1911.
- Ray, S. H. 1926: *The Melanesian island languages*. Cambridge.
- Spoehr, A. 1952: Time perspective in Micronesia and Polynesia. *Southwestern Journal of Anthropology* 8:457—65.
- Steller, K. G. F., und Aebersold, W. E. 1959: *Sangirees-Nederlands Woordenboek met Nederlands-Sangirees Register*. s'Gravenhage.
- Stresemann, E. 1927: Die Lauterscheinungen in den Ambonischen Sprachen. Beihefte zur *Zeitschrift für Eingeborenensprachen*, Heft 10. Berlin und Hamburg.
- Suggs, R. C. 1960: Historical traditions and archeology in Polynesia. *American Anthropologist* 62:764—773.
- Violette, P. L. 1880: *Dictionnaire Samoa-Français-Anglais et Français-Samoa-Anglais*. Paris.
- Wurm, S. 1960: The changing linguistic picture of New Guinea. *Oceania* 31:121—136.

# Kultkrokodile vom Korewori (Sepik-Distrikt, Territorium Neuguinea)

Herrn Professor Dr. R. Geigy zum 60. Geburtstag gewidmet

Von  
Alfred Bühler

Mit 1 Karte und 11 Abbildungen

Der früher als Südostfluß bezeichnete Korewori mündet vom Süden her ungefähr gegenüber Mindimbit in den Sepik. Früher sind die Niederungen an seinem Unterlauf sozusagen unbewohnt gewesen. Erst in den letzten Jahren und vermutlich vor allem im Gefolge administrativer Maßnahmen entstanden hier am Fluß Niederlassungen von Siedlern, die früher aus Sicherheitsgründen abseits vom Hauptwasserlauf gewohnt hatten. Im Mittelgebiet des Korewori dagegen, an diesem selbst und im Bereich rechtsseitiger Zuflüsse wohnt wahrscheinlich schon seit längerer Zeit der Stamm, der dem Fluß seinen heutigen Namen gegeben hat. Sein Siedlungs- und Wirtschaftsraum erstreckt sich im Norden bis Kaiwaria. Am Hauptfluß gehören Masamei und Kundiman dazu, östlich davon Konmei, Ambanoli und Imanmeri. Im Osten reicht er vermutlich ziemlich weit in die Richtung gegen den Yuat, während er westlich vom Korewori auf eine schmale Uferzone beschränkt scheint. Im Süden endlich stößt er an die Wohnräume von Imas und Arambrak (vgl. Karte).

Die Volksgruppe der Korewori wird von den Iatmül am Mittelsepik als Kolawoli bezeichnet. Bateson (S. 9) nennt sie „Kwolawoli“ und zählt sie mit den Bewohnern von Eibum (Aibom am Chambrisee) zu den unter der Bezeichnung „Fremde im Süden des Sepik“ zusammengefaßten südlichen Nachbarn der Iatmül<sup>1)</sup>. Nach dem gleichen Autor (S. 9) waren die Kapriman von alters her Feinde von Mindimbit, während die Korewori mit diesem Dorf in traditionellem Handelsverkehr standen. Im Tausch gegen Knollenfrüchte, Betel, eßbare Rinde, Tabak und Baumstämme für Einbäume bezogen sie hier vor allem Perlmutterchalen und andere marine Molluskengehäuse, Fischspeere und ein vegetabilisches Öl. Mindimbit wachte sehr eifersüchtig über die Einhaltung dieser Beziehungen und anderer sich daraus ergebender Rechte. Belegt sind ferner Heiraten zwischen den beiden Gruppen, ebenso aber auch gegenseitige Fehden (Bateson, S. 39). Traditionelle Feinde der Korewori waren die Kapriman, die Siedler an den Oberläufen des Korewori (Arambrak), des Korosemeri und des Blackwaterflusses, ferner die Leute von Imas, die Dörfer am Yuat und schließlich auch Teile der Iatmül am Mittel-Sepik.

Über die sich aus den traditionellen Beziehungen zu Mindimbit ergebenden Kontakterrscheinungen hinaus bestehen zwischen den Korewori und den Iatmül, ja sogar dem unteren und dem oberen Sepikgebiet, bei allen lokalen Besonderheiten auffällige kulturelle Übereinstimmungen. Die Korewori-dörfer sind wie die Siedlungen am Sepik verhältnismäßig statlich und besitzen teilweise mehrere hundert Einwohner. Wie dort bestehen sie aus geräumigen, rechteckigen, auf Pfählen errichteten Giebedachhäusern. Auch die heute weitgehend verschwundenen oder nur noch in bescheidener Form bestehenden Zeremonialhäuser müssen ähnlich ausgesehen haben wie am Mittelsepik, obwohl sie vermutlich nie den gleichen monumentalen Charakter hatten. Noch stehen nämlich in einigen Dörfern geschnitzte, mit menschlichen Gesichtern

<sup>1)</sup> Offensichtlich hat er aber die Wohngebiete der beiden Stämme verwechselt: Nach ihm wohnen die Kavleman (Kapriman) am Südostfluß (Korewori) und die Kwolawoli am Südwestfluß (Korosemeri und Blackwaterfluß), während es in Wirklichkeit gerade umgekehrt ist.





die Korewori Nachdruck auf die Abstammung von „Kanus“ (Kanamannschaften), deren Herkunftsort auch die Bezeichnung des Klanes liefert. So heißen in Ambanoli die beiden ältesten Gruppen Imalia (dieser Ort konnte nicht auffindig gemacht werden) und Imas (im oberen Koreworogebiet, aber nicht zum Stamm der Korewori gehörig), zwei der jüngeren Tjimbaniuk (Ort ebenfalls nicht feststellbar)<sup>2)</sup> und Aibun (vielleicht identisch mit Aibom am Chambri-see). „Totemahnen“ im Sinne von Bateson sollen völlig unbekannt sein.

Im Bereich der Glaubensvorstellungen und des Kultes gehören die Korewori zu den vielen Völkern des Sepik-Distriktes und dessen weiterer Umgebung, in denen die von Mead (1940, S. 169 ff.) hervorgehobenen, um die im Pidgin-English als Masalai bzw. Tambaran bezeichneten Begriffe konzentrierten Komplexe eine sehr große Rolle spielen. Darauf muß später näher eingegangen werden. Hier sei bloß noch erwähnt, daß auch die Kunst der Korewori motivmäßig zu diesen zwei Komplexen gehört. Stilistisch stimmt sie weitgehend mit den Kunstprovinzen des unteren und namentlich des mittleren Sepikgebietes überein. An Masken kennt man wie dort Formen aus Halbgelb und Holzgesichter, die man auf geflochtene, mit einem Fransenrock versehene Kegel aufsetzt.

Sprachlich stehen die Korewori nicht etwa den Iatmul, sondern einer Bevölkerungsgruppe am nächsten, die von Kanduonum und dem dortigen südlichen Hinterland bis fast an die Sepikmündung hinunterreicht und auch das Siedlungsgebiet am unteren und mittleren Yuat einschließt<sup>3)</sup>. Die am Yuat und am mittleren Korewori gesprochenen Dialekte sollen nur wenig voneinander verschieden sein (Laumann, 1951, S. 808). Möglicherweise sind also die Korewori oder doch beträchtliche Teile derselben nicht vom Sepik, sondern vom Yuat her, südlich vom Strom in südwestlicher Richtung, in ihren heutigen Wohnraum gelangt, sicher aber jedenfalls auf dem Wasserweg, was in den Sumpfgebieten südlich vom Sepik durchaus möglich war.

Unter den im Koreworogebiet festgestellten Kunstmotiven steht das Krokodil auffällig stark im Vordergrund. Wie am Sepik findet man es, oft mit Vogel- und Kopf- oder Gesichtsdarstellungen kombiniert, als Kanuschnäbel und Verzierungen von Schlitztrommeln. Sehr charakteristisch sind ferner Aufhängenvorrichtungen in Krokodilform, deren Körper durchbrochen gearbeitet und mit Spitzen zum Anhängen von Taschen u. a. versehen sind (Abb. 1). Einzigartig und wenigstens in typischer Gestaltung ganz auf die Korewori-Kultur beschränkt sind aber riesige aus Holz geschnitzte Krokodile. M. W. wurden sie zum ersten mal von Meyer (S. 172) erwähnt: „In einem Dorfe am Südostfluß (Korewori River) fanden wir in einem Parakhaus zwei Krokodile, sehr kunstvoll aus Holz gearbeitet, beide in Lebensgröße.“ Auf die im Museum für Völkerkunde Basel befindlichen Stücke wurde in einem Ausstellungsführer hingewiesen (mit Abbildungen).



Abb. 1 Aufhängehaken von Ambanoli; Länge 100 cm.

<sup>2)</sup> Möglicherweise aber der Berg von Tambunum, siehe Fußnote 3.

<sup>3)</sup> Interessant dürfte in diesem Zusammenhang sein, daß der Berg von Tambunum, ein weit herum sichtbarer Kegel, der nicht sehr weit westlich von Kanduonum liegt, in Ambanoli als Ursprungsort aller Korewori bezeichnet wird. Er heißt Tjimbaniuk wie einer der jüngeren Klane von Ambanoli (der wie üblich in eine ältere und eine jüngere Hälfte kuongen bzw. warung eingeteilt ist). Der Klan besaß 1959 einen Zeremonialstuhl in der Art der Mittelsepik-Stücke.

Erkundigungen von P. J. Heinemans S. V. D. und eigene Befragungen über den Bestand an solchen Figuren haben folgendes ergeben<sup>4)</sup>:

In Kaiwaria waren höchstwahrscheinlich mindestens zwei Exemplare vorhanden. Eines davon befindet sich jetzt in Basel (vorläufige Nr. 1536), über den Verbleib des anderen ist nichts bekannt.

Masamei besaß ursprünglich vier Krokodile, zwei davon sind in Basel (Nr. 1537/38), der Verbleib der anderen älteren ist unbekannt.

In Kundiman wußte man bloß von einem Stück, von dem nichts Näheres zu erfahren war.

Konmei besaß sicher zwei Exemplare. Eines lag 1959 halb verfault und angebrannt im Gras abseits des Dorfes, das andere ist nach Basel gekommen (Nr. 1539).

Auch von Ambanoli befindet sich eine solche Figur in Basel (Nr. 1540). Ein kleines Stück, heute m. W. in Frankfurt a. M., und zwei weitere, große und gut erhaltene Skulpturen, die schönsten, die mir zu Gesicht kamen, wurden noch 1959 in einem Zeremonialhaus aufbewahrt.

Imanmeri endlich war im Besitz von mindestens drei Krokodilen, wovon zwei ebenfalls nach Basel kamen (Nr. 1541/42), das dritte von einem Beamten der Administration gekauft wurde und sich jetzt möglicherweise in Port Moresby befindet.

In Ambanoli gehören die noch jetzt im Dorf befindlichen zwei großen Krokodile zum älteren Gründerklan Imalia (vermutlich je eines zu den beiden Untergruppen desselben), das Exemplar in Basel und das kleine Stück zum zweit-ältesten Klan Imas, während die später eingewanderten Gruppen keine solchen Kultobjekte besaßen. Man darf wohl annehmen, daß auch in den anderen Niederlassungen des Korewori nie eine größere Zahl dieser Schnitzereien vorhanden war, daß diese vielmehr paarweise (entsprechend den beiden Klanteilen) auf die zwei ältesten Verwandtschaftsgruppen beschränkt blieben. Darum darf man kaum mit mehr als vier Kultkrokodilen je Dorfschaft rechnen.

Alle untersuchten Stücke stimmen formal erstaunlich genau miteinander überein, und auch die noch in Ambanoli befindlichen Schnitzereien sind nach dem gleichen Plan gearbeitet (Abb. 2. u. 3). Bloß größenmäßig differieren sie teilweise ziemlich stark voneinander (dies auch, wenn man von dem kleinen Stück von Ambanoli absieht).

	Gesamtlänge	Kopflänge (mit Halskragen)	Größter Durchmesser
1536 Kaiwaria . .	576 cm	123 cm	33 cm (Halskragen)
1537 Masamei . .	726 cm	128 cm	36,5 cm (Halskragen)
1538 do. . . . .	698 cm	152 cm	36 cm (hinter dem Halskragen)
1539 Konmei . . .	721 cm	190 cm	33,5 cm (Halskragen)
1540 Ambanoli . .	763 cm	107 cm	29 cm (vor dem Halskragen)
1541 Imanmeri . .	618 cm	105 cm	31 cm (Kopf)
1542 do. . . . .	516 cm	105 cm	23 cm (Kopf)

Die aus Baumstämmen geschnitzten, ohne Gliedmaßen wiedergegebenen Figuren sind durchweg, besonders aber in der Kopfregion, sehr schlank gestaltet. Im Querschnitt sind sie in der Hals- und Schlundregion röhrenförmig, in der Rumpffregion  $\Omega$ -förmig ausgehöhlt und im Schwanzteil massiv, ungefähr dreieckig.

<sup>4)</sup> Im Gefolge des Kulturkontaktes mit den Weißen haben die Holzkrokodile ihre kultische Bedeutung sozusagen ganz verloren. Bloß in Ambanoli wollte man die 1959 noch vorhandenen Stücke weiterhin, wie es scheint vor allem aus Pietätsgründen, behalten. Sonst aber sind sie ohne Hemmungen verkauft, teilweise auch weggeworfen oder verbrannt worden. Der mehrheitlich sehr schlechte Erhaltungszustand der in Basel befindlichen Stücke zeigt deutlich genug, daß man diese schon seit einiger Zeit nicht mehr sorgfältig aufbewahrt, sondern im Freien liegen hatte, wo sie den Wettereinflüssen ausgesetzt waren.





Abb. 2 Halbschematische Längsansicht der Krokodilfigur 1537; Mittelteil des Rumpfes weggelassen. Deutlich erkennbar die Hauptpartien: Kopf (mit Kopf auf Oberkiefer und medianer Zierlatte), Halskragen, Rumpf (mit den zwei aufsitzenden Vögeln am Anfang und am Ende und den drei Längskämmen), Schwanz (mit endständigem Kopf).

Die Aushöhlung des Rumpfes soll vermutlich verhindern, daß die Skulpturen springen. An Imitationen von Einbäumen darf man nach Aussage der Eingeborenen nicht denken, obwohl dies aus später zu erwähnenden Gründen gar nicht abwegig wäre.

Im *Kopfteil* mit geöffnetem Rachen sitzt vorn auf dem Oberkiefer ein Kopf oder Gesicht, von dem ein plastisch ausgeschnittener, über dem Kiefer liegender Zierstab zu einem abgesetzten, verschiedenartig geformten *Halskragen* führt. Augen sind immer angedeutet, Zähne meistens, Zungen nur in zwei Fällen. Im *Rumpfteil* stechen drei in der Längsrichtung verlaufende, durchbrochen gearbeitete und in Einzelmotive aufgelöste Kämme hervor. Vor und hinter denselben (nach dem Halskragen und auf der Schwanzwurzel) liegt oben je eine oft weitgehend freiplastisch gestaltete Figur (Nashornvogel) mit beidseitig herabhängenden Flügeln bzw. Beinen und Füßen. Viel weniger reich verziert ist der *Schwanz*. In der Regel sind hier bloß im vorderen Teil Schuppen und Lappen angedeutet. Dagegen findet sich am Schwanzende desselben überall eine Verdickung, die meistens einwandfrei als Krokodilkopf erkennbar ist. Zu den plastischen und reliefartigen Verzierungen kommen besonders in den Rumpfpartien eingeschnittene Dekorationen, unter denen Kurvenformen in immer gleicher Anordnung (Doppelspiralen und Kreisbogensegmente) weitaus überwiegen, aber auch Perlen-, Zahn- und Dreiecksbänder nicht fehlen. Endlich sind seitlich im Rumpfteil

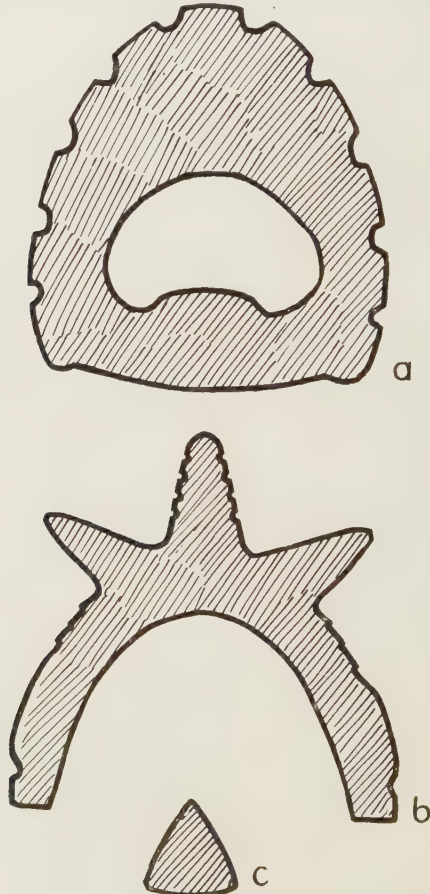


Abb. 3 Halbschematische Querschnitte durch eine Krokodilfigur; a) durch den Halsring; b) durch den Rumpf; c) durch den Schwanz.

mehrere große Löcher vorhanden, die sich auf den beiden Seiten paarweise entsprechen. Die ursprünglich sicher reiche und immer wieder erneuerte Bemalung mit Erdfarben ist nur noch stellenweise vorhanden. Rot überwiegt bei weitem, vertiefte Stellen sind häufig mit weißem Kalk oder Ton ausgefüllt, und die Konturen hat man stellenweise durch schwarze Anstriche akzentuiert.

Unter den sieben Exemplaren des Basler Museums sehen sich 1537/39 und 1541 besonders ähnlich. Weitaus am reichsten geschnitzt, sind sie verglichen mit den anderen Exemplaren auch besser erhalten, vermutlich also neuer als diese. Motivmäßig stimmen insbesondere 1537 und 1538 bis fast in alle Einzelheiten überein.

1537/38. *Kopf* (Abb. 4 u. 5): Oberkiefer etwas länger als Unterkiefer, im Rachen kurze Zunge, Zähne durch Löcher auf den Kiefernändern angedeutet. Mit Ringwülsten verzierte, oben eingetiefte Augen, daran nach vorn anschließend dreieckige Reliefschnitzerei mit Sichelornamenten und Zickzackbändern. Köpfe auf den Spitzen der Oberkiefer flach, mit stark ausgebildeter Nase, großen Nasenlöchern, durchbohrtem Septum, Zapfen-Augen, geöffnetem, an den Enden aufwärts gebogenem Mund und dreiteiligem Stirnschmuck. Zierstäbe auf dem Oberkiefer völlig frei ausgeschnitzt, mit menschlichen Gesichtern an beiden Enden, Vogelköpfen und durchbrochen gearbeiteten Zierformen dazwischen. Hintere Kopfpatrien mit Kurvenornamenten verziert.

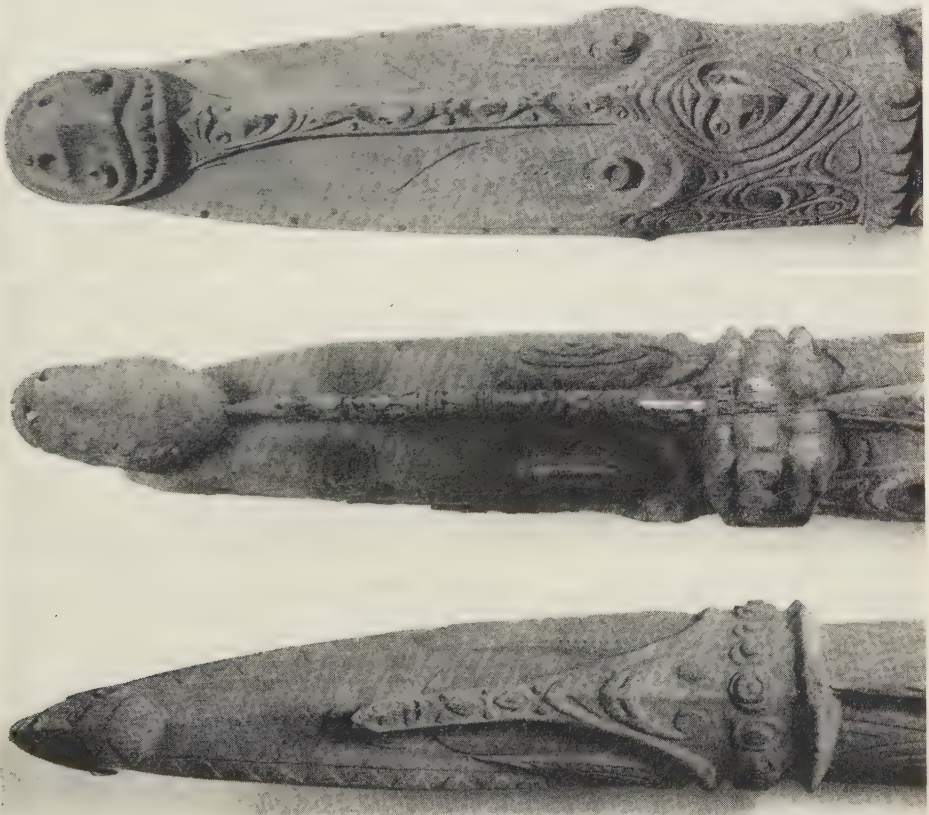


Abb. 4 Kopf- und Halspartien von drei Krokodilfiguren, von oben gesehen; von oben nach unten: 1537: Länge des abgebildeten Teiles 131 cm; 1540: Länge 125 cm; 1542: Länge 123 cm.



*Halskragen* (Abb. 6): Oben flache Zylinder, zu beiden Seiten nach unten gerichtete, übereinander angeordnete, nach unten kleiner werdende halbrunde Schuppen.

*Rumpf* (Abb. 6—7): Vordere Vogelgestalten weitgehend freiliegend ausgeschnitzt, mit nach hinten gerichteten Köpfen, die nicht zum Körper passen, vielleicht die sekundäre Umdeutung eines andern Formelements darstellen (vgl. 1541). Geöffnete Flügel mit den Beinen vereinigt, im Bogen nach vorn gerichtet und in handförmigen Gebilden (keine Krallen) endend. Hintere Vogelfiguren (auf den Schwanzwurzeln) gleich, aber ohne Köpfe. In den Mittelkämmen zwei miteinander abwechselnde Hauptmotive: 1. Von oben gesehen im Umriss spitzovale, im Querschnitt fast keilförmige Gesichter mit Zapfenaugen und ausgeprägten Nasen mit durchbohrtem Septum, umrahmt von in der Mittellinie als stumpfe Zacken vorstehenden, an den beiden Seiten ineinanderlaufenden, im Querschnitt dreieckigen Leisten (Abb. 8c); 2. spitzovale, mit Leisten umrahmte gegenständige Haken in Form geöffneter Schnäbel, mit Kegelzapfen dazwischen (Abb. 2 u. 6). Bei 1537 acht Gesichter, eines noch in der Kopfregion, eines schon auf der Schwanzwurzel, hinter der Vogelfigur liegend. Bei 1538 sieben Gesichter. Bei beiden Stücken vorderstes und hinterstes Gesicht gegen den Schwanz, die andern gegen den Kopf gerichtet. In beiden Fällen je vier gegenständige Hakenpaare mit Kegelzapfen. In den seitlichen Längsrippen fast rechteckig abgebogene, oft gegenständige, mit einem dazwischen liegenden Kegel kombinierte Haken mit Ringaugen, an Vogelköpfe, in umgekehrter Richtung betrachtet aber an stark vereinfachte, nach oben spitz auslaufende Menschenköpfe mit ausgeprägter, durchbohrter Nase erinnernd; ferner Ringe mit zwei seitlich abstehenden Spitzen und etwa in der Mitte je ein aus Kegel und Doppelschnäbeln bestehendes Gebilde wie in den Mittelkämmen (Abb. 2 u. 8). In den Flanken fünf von Ringwülsten umgebene, in den innersten Windungen von Spiralornamenten liegende Lochpaare.

*Schwanz*: Im vordersten Teil je ein Zapfen, dann nach beiden Seiten herabgezogene, in der Mittellinie nach hinten vorstehende Schuppen. Hinterer Teil glatt, Ende verdickt, als Krokodilkopf geformt, mit Gesichtsrelief auf der Oberseite.

1539. *Kopf*: Sehr stark in die Länge gezogen, unterer Kiefer bloß etwa halb so lang wie der obere (vielleicht einmal abgebrochen und nachträglich überarbeitet), Zunge fehlend, Zierlatte nur im hinteren Teil freilaufend, sonst aufliegend.

*Übrige Partien* wie 1537/38 (Abb. 7).

1541. Ganze Figur besonders wuchtig und massiv wirkend.

*Kopf*: Zähne nahe den Kiefernändern durch Dreiecke angedeutet, keine Zunge. Zylindrische Augenpflocke mit eingeschnittenen Ringen, anschließende Dreiecke mit Gesichtsreliefs gefüllt. Kopf auf dem Vorderteil des Oberkiefers fast keilförmig. Zierstab in der Mitte durch einen Steg mit dem Oberkiefer verbunden, mit stilisierten Gesichtern verziert. Hinterer Teil des Kopfes scharf abgesetzt und eingesenkt. Hier kein Gesicht auf der Oberseite, wohl aber auf der Unterseite des Unterkiefers (Flachrelief).

*Halskragen* (Abb. 6): Schuppen nach oben gerichtet.

*Rumpf* (Abb. 6): Vordere Vogelfigur mit ausgeprägtem, nach vorn gerichtetem Kopf und kurzem unverziertem Schwanz (vgl. 1537/38) sowie Gesichtsrelief auf der Schnabelwurzel. Hintere Vogelfigur gleich. Mittelkamm sehr weit aufragend, mit drei Gesichtern (zwei nach hinten, mittleres nach vorn gerichtet) wie bei 1537—39. Dazu längliche, an einen Vogel erinnernde plastische Gestaltungen und stark abgewinkelte, als Vogelköpfe gestaltete Haken. Gleiche, aber einfacher gearbeitete Motive (mit Ausnahme von Gesichtern) in den beiden Seitenkämmen. Zwei Löcherpaare an den Flanken, dazu je vier Gesichter (Flachrelief) in inneren Teilen von Spiralen.

Viel einfacher gearbeitet und untereinander, wie auch von 1537/39 und 1541, stärker verschieden sind die drei restlichen Krokodile der Basler Sammlung.

1540. *Kopf* (Abb. 4, 5): Zunge und Andeutungen von Zähnen fehlend. Auf dem Oberkiefer beidseitig je ein Flachrelief (Gesicht). Kopf vorn auf dem Oberkiefer flach, mit Ton überdeckt, in dem andeutungsweise ein Mund und eine grobgeformte Nase erkennbar sind. Im Nasenseptum beidseitig abgebrochenes Stück eines Tridacna-

ringes. Vorgewölbte ovale Augen mit Zahnbändern an der Basis, keine anschließenden Augendreiecke. Medianer Zierstab, in der Mitte durch einen Steg mit dem Oberkiefer verbunden, mit drei Gesichtern, Ringen und Zickzackbändern verziert.

*Halskragen* (Abb. 6): Dreiteilig, mit Mittelband (Kugelknöpfe auf flachen Zylindern) und im Querschnitt keilförmigen Leisten auf beiden Seiten.

*Rumpf* (Abb. 6): Beide medianen Vogelfiguren weniger freiplastisch gestaltet und anders geformt als bei 1537—39: Flügel und Beine nicht einfach nach vorn gebogen, sondern geknickt (also Flügel nach hinten gerichtet, Füße nach vorn), mit deutlich erkennbaren gebogenen Krallen; Schwanz nur angedeutet. Vordere Figur nach vorn, hintere gegen den Schwanz des Krokodils gerichtet. In allen drei Längskämmen gleiche Ziermotive in ähnlicher Abfolge; einfache Haken, gegenständige

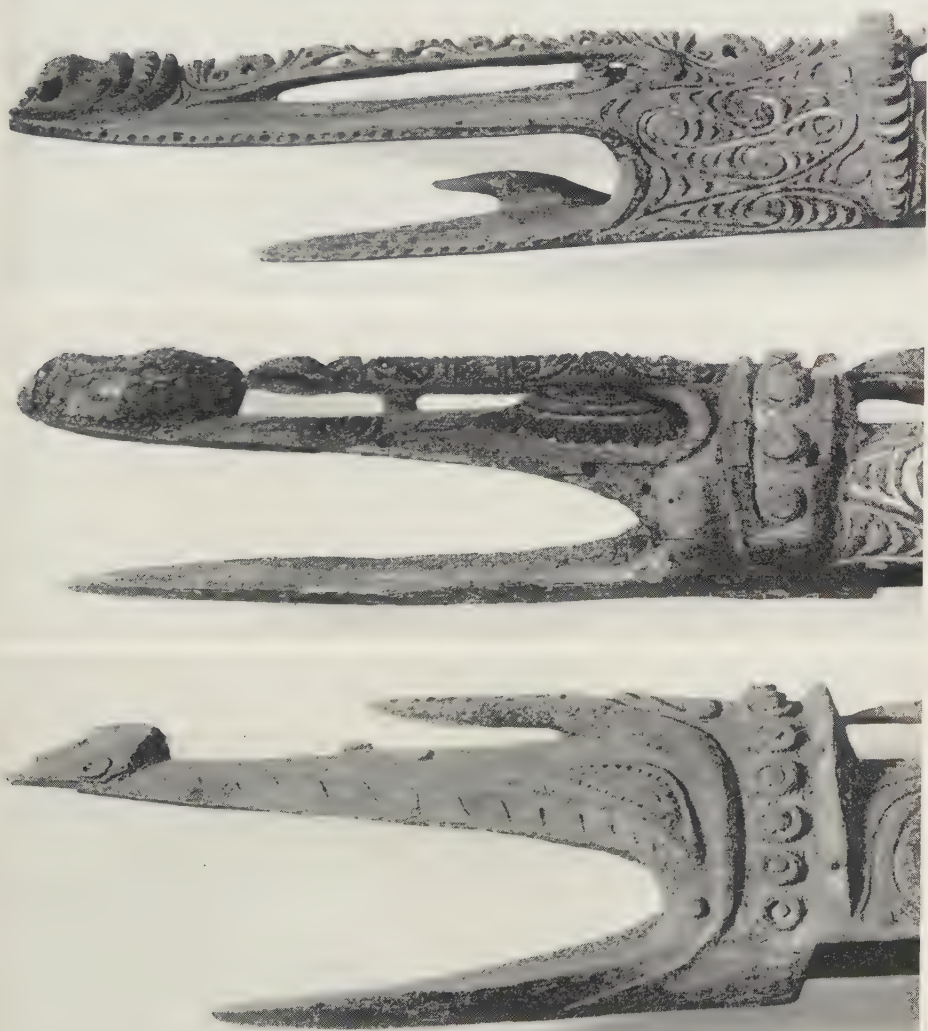


Abb. 5 Kopf- und Halspartien von drei Krokodilfiguren; von oben nach unten: 1537: Länge des abgebildeten Teiles 134 cm; 1540: Länge 125 cm; 1542: Länge 120 cm.

Doppelformen mit Kegel, Doppelhaken mit nach außen gerichteten Spitzen und gut erkennbare längliche Vogelfiguren (vgl. 1541). Kurvenornamente nur am Rumpf. Drei seitliche Löcherpaare, von denen die vordern und hintern von den Krallen der beiden Vögel umfaßt werden.

*Schwanz:* Im vordern Teil <-förmige, mit Perlschnuornamenten verzierte Leisten, die sich in der Medianlinie treffen und hier einen Kamm aus stumpfen, nach hinten gerichteten Spitzen bilden. Krokodilkopf am Ende mit deutlich sichtbaren Zähnen.

1536. Am einfachsten gearbeitet, deutlich an 1540 anschließend.

*Kopf:* Kiefernänder mit kurzen vorstehenden Zähnen besetzt, Zunge fehlend. Vorn auf dem Oberkiefer ein Gesicht (Flachrelief), Augen an der Basis mit Perlschnuornamenten verziert. Medianer Zierstab mit zwei Stegen als Verbindung zum Oberkiefer, verziert mit einem Vogelkopf, querlaufenden Ringen und Zickzackbändern, hinten in ein schon auf dem Halskragen liegendes Flachrelief (dreieckiges Gesicht) übergehend.

*Halskragen* (Abb. 6): Dreiteilig, vorn Wulst mit Querrinnen, in der Mitte Band mit eingetieften Ringen, hinten Band mit in kreisrunden Einsenkungen liegenden fast flachen Knöpfen.

*Rumpf* (Abb. 6): Vordere mediane Vogelfigur ähnlich 1540, aber Flügel und Schwanz viel deutlicher, hintere bloß seitlich durch Flügel und Beine angedeutet, oben an Stelle von Kopf und Rumpf ein Flachrelief (nach hinten gerichtetes Gesicht). In den Längskämmen hintere Partien als einfache Lappen gestaltet (noch nicht fertig bearbeitet).

*Schwanz:* In den vorderen Teilen Gliederung durch von oben nach unten verlaufende Zickzackleisten. Kopf am Schwanzende kaum mehr erkennbar, mit Zähnen versehen.

1542. *Kopf* (Abb. 4, 5): Zähne durch Dreieckbänder angedeutet, Zunge fehlend. Fast sichelförmige, wenig vorragende, mit Zahnbändern verzierte Augen. Vorderer Teil des Oberkiefers durch keilförmigen Kopf fast völlig ausgefüllt (ähnlich 1541). Zierstab nur noch zum Teil erhalten, in dreieckiges Gesicht (Flachrelief) auf dem Halskragen übergehend.

*Halskragen:* Zweiteilig; im Querschnitt keilförmige Leiste und Wulst mit runden Knöpfen, die flachen Zylindern aufgesetzt sind.

*Rumpf:* Vordere Vogelfigur mit sehr langem, nach vorn gerichtetem Kopf und (abgebrochenem) Schwanz. Sehr deutliche Krallen. Hintere Vogelfigur ähnlich. In den Längskämmen ausschließlich schnabelförmige Haken und Kombinationen davon. In den Flanken zwei Löcherpaare.

*Schwanz:* Fast über die ganze Länge mediane, nach hinten gerichtete Zacken. Vorn beidseitig je ein Flachrelief (Kombination eines runden und eines dreieckigen Gesichtes), kolbige Verdickung am Schwanzende mit zwei auf der Oberseite eingeschnittenen Gesichtern.

Trotz aller Freiheit der Gestaltung, trotz der starken Auflösung der Oberfläche und der Umformung derselben in verschiedenartige Motive wirken die Krokodile überraschend realistisch. Gerade das künstlerisch großartige und besonders stark dekorativ überarbeitete Stück 1537 gibt mit seinem platten Rumpf und den verhältnismäßig kurzen, nach oben gerichteten Rückenkämmen die Körperform eines lebenden Krokodiles in vortrefflicher Weise wieder. Die naturalistische Wirkung aller Stücke hängt sicher auch damit zusammen, daß einzelne Dekorationsteile nichts anderes als Um- und Weiterbildungen körperlicher Merkmale des lebenden Vorbildes, des nach Nevermann (S. 148 ff.) für Neuguinea allein in Frage kommenden Leistenkrokodils (*Crocodylus porosus* Schn.) darstellen. So entsprechen die Nasenlöcher des vorn auf dem Oberkiefer sitzenden menschlichen Kopfes oder Gesichtes den Nasenlöchern des Tieres, und der Kopf selbst mit den von ihm zum Halskragen führenden Zierstab scheint eine Zusammenfassung der für diese Krokodilspezies charakteristischen, von den Nasenlöchern bis zu den Augen führenden Knochenleisten zu sein. Bei





Abb. 6 Teilansichten von vier Krokodilfiguren; Länge der Anschnitte etwa 130 cm; von oben nach unten 1538, 1541, 1540, 1536. Erkennbar Form der Halskragen, der vorn auf dem Rumpf liegenden Nashornvögel, der drei Längskämme (bei 1540 und 1536 an dieser Stelle abgebrochen) und der eingeschnittenen Ornamente. Ferner vorderste Seitenlöcher sichtbar.

den Schuppen oder Zapfen des Halskragens möchte man an Wiedergaben entsprechender Lappen der lebenden Tiere denken, bei den Rückenkämmen an die lappigen Rückenschildreihen des Krokodilpanzers. Auffällig sind solche Entsprechungen vor allem in der Schwanzregion mit ihren Schuppen und zackigen Kammfortsätzen.

Alle in Basel befindlichen Stücke sind beschädigt, am wenigsten 1537/39 und 1541, am stärksten 1536. Einzelne Teile sind abgebrochen, andere verfressen oder stark verwittert. Groß sind die Schäden vor allem in den Schwanzteilen. Dieser schlechte Zustand berechtigt aber keineswegs dazu, an ein hohes Alter der Skulpturen zu denken, viel mehr, wie schon erwähnt wurde, an mangelnde

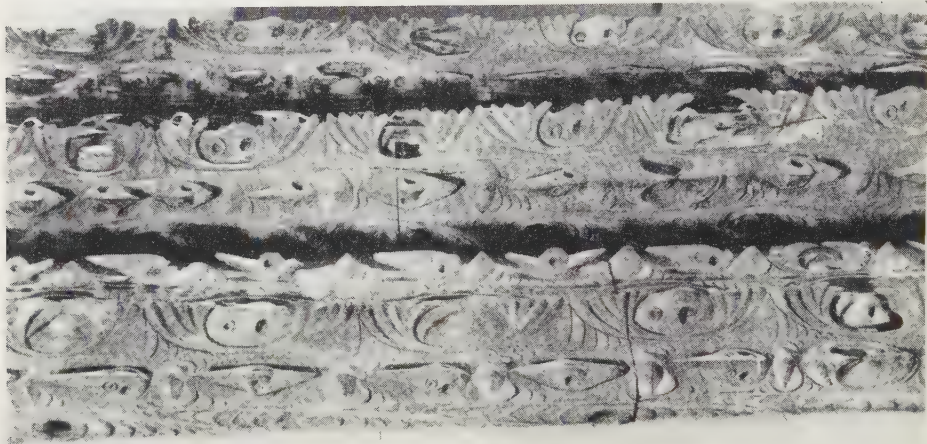


Abb. 7 Rumpfanschnitte dreier Krokodilfiguren; Länge etwa 195 cm; von oben nach unten 1539, 1538, 1537.

Deutlich erkennbar die erstaunliche Übereinstimmung der Dekorationsformen in den Längskämmen.

Sorgfalt der Besitzer. Obwohl es nicht möglich war, die Namen der Schnitzer zu eruieren — wie so oft in solchen Fällen betonten die Gewährsleute auch hier, die Schnitzereien seien immer dagewesen —, dürften diese kaum älter sein als 50—60 Jahre. Am jüngsten sind sicher die reich gestalteten Exemplare 1537/39, mit ihren teilweise schon sehr konventionell gewordenen, „unverstandenen Motiven“ in stark durchbrochener und teilweise sehr feiner Arbeit. Auch bei den einfacheren und vielleicht älteren Formen weisen aber Bearbeitungsspuren auf die Verwendung von eingeführten Eisenwerkzeugen hin, auf einen Import, der im Koreworogebiet vor 1900 kaum bestanden haben dürfte.

Die überraschende Ähnlichkeit aller beschriebenen Skulpturen läßt die nicht unwichtige Frage berechtigt erscheinen, ob sie vom gleichen Bildhauer angefertigt wurden. Wäre sie zu bejahen, so müßte man nämlich damit rechnen, daß die Riesenkrokodile nicht durch Generationen hindurch in der Koreworikultur verankert waren, sondern eine junge, einmalige, spontan entstandene Errungenschaft darstellen. Nun wird zwar die Betrachtung ihrer gesellschaftlichen, kulturellen und mythologischen Bedeutung erweisen, daß dies kaum der Fall sein kann. Trotzdem aber ist die Feststellung wichtig, daß die Krokodile auch aus rein formalen Gründen sicher als Arbeiten verschiedener Schnitzer betrachtet werden müssen. Darauf weist vor allem die verschiedenartige Auswahl und Gestaltung der Einzelmotive und Formelemente hin. Man erinnere sich bloß an die Form der dem Rumpf aufliegenden Vögel, an das Auftreten bzw. Fehlen der Gesichter in den Rückenkämmen. Sogar innerhalb der sonst weitgehend einheit-



lichen Gruppe 1537/39 (Abb. 7) und 1541 kann man bezeichnende Unterschiede feststellen, und selbst die auf den ersten Blick nahezu identisch scheinenden Stücke 1537 und 1538 darf man kaum als Werke des gleichen Bildhauers ansehen. Die vollendeten, mit einzigartiger Sicherheit gestalteten Formen von 1537 müssen das Werk eines großen Künstlers sein, das Krokodil 1538 erscheint daneben als genaue, aber unbehilfliche, mechanisch angefertigte Nachahmung eines Kopisten oder Gehilfen.

Stilistisch wie in bezug auf die Auswahl und Kombination der Haupt- und Nebenmotive gehören die Kultkrokodile in die Kunstprovinz des mittleren Sepikgebietes. Das darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß viele Eigentümlichkeiten einer lokalen Sonderentwicklung entsprechen, und ferner, daß andere auf Beziehungen zum untern und zum oberen Sepikgebiet, ja auch zur südlichen Randregion der Sepikniederung hinweisen.

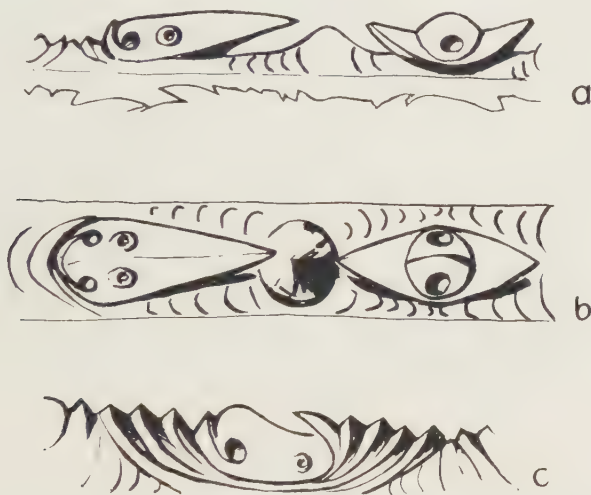


Abb. 8 Ziermotive aus den Längskämmen der Krokodilfigur 1537; a, b Hakenmotive aus den Seitenkämmen; Vogelschnabel (auch als menschlicher Kopf deutbar), Ring mit seitlich abstehenden Spitzen; c von Leisten eingerahmtes Gesicht aus dem Mittelkamm.

Für Vergleiche in dieser Richtung kommen in erster Linie Krokodilskulpturen aus den Sepikdörfern in Betracht. Als selbständige Gestaltungen (d. h. nicht als Dekorationsformen) sind sie gar nicht häufig. Vom Chambrisee kenne ich Sitzbänke und Nackenstützen, aus den Hügelgebieten im Osten desselben Spielzeugtiere in Krokodilform von Chambrisee-Emigranten. Formal sind alle diese Formen viel einfacher, „naturalistischer“, ohne Ähnlichkeit mit den Korewori-Stücken.

Stärkere Übereinstimmungen weist in dieser Hinsicht ein von D. Wirz in Araning (Arai, Arani) in der Niederung westlich vom unteren Yuat erworbenes Holzkrokodil auf. Schon seine Länge (425 cm) ist bezeichnend, ferner ist der Kopf auch hier durch einen Halskragen vom Rumpf getrennt, und auf den Rumpfseiten sind zwei Löcherpaare eingehauen. Die übrigen stilistischen Merkmale dagegen haben mit den Koreworistücken nichts mehr gemein. Aus den Zahnreihen des geschlossen wiedergegebenen Rachens ragt beidseitig ein Eberhauer nach oben. Weder am Kopf noch am Rumpf oder am Schwanz sind irgendwelche Reliefdekorationen vorhanden, dafür aber finden sich zwei deutlich ausgebildete Beinpaare. Die gesamte Oberflächenverzierung beschränkt sich auf eingeschnittene Ornamente von vorwiegend kurviger, oft aber sehr unbehilflich



gestalteter Form. Dazwischen, unregelmäßig verteilt, liegen Felder mit wie in-individualistische Spielereien anmutenden Zickzack- und Rechteckornamenten und figürlichen „Zeichnungen“ (Mensch, Fisch, Vogel). Als Ganzes und in seinen Einzelheiten wirkt die Skulptur wie eine unbeholfene Nachahmung der Koreworikrokodile.

Bedeutsamer sind motivmäßige und stilistische Übereinstimmungen der Koreworikrokodile mit den allerdings viel kleineren Klanheiligtümern der lat-mül, wie sie von Bateson (S. 75 und Tafel IX) und Wirz (S. 52 f. u. Abb. 73) erwähnt werden (vgl. Abb. 9). Obwohl es sich dabei teilweise um menschliche, mit Vögeln vereinigte Figuren handelt, ist das Hauptmotiv doch meistens ein



Abb. 9 Kultkrokodil für Trauerriten aus Timbunke; Länge 146 cm. Die Verdickungen an der Rumpfunterseite sind durchbohrt und dienen zum Aufstecken der Figur auf eine Stange.

Krokodil, und Mensch und Vogel sind dann ausgesprochene, ganz ähnlich wie an den Koreworistücken verwendete, oft sogar an entsprechenden Orten angebrachte Nebenmotive. So finden sich z. B. an zwei der von Bateson abgebildeten Stücke (Tafel IX, a-b, oben) zwischen Kopf und Rumpf ein flach ausgeschnittenes Gesicht und an einem in Basel befindlichen Exemplar (1929) zwei solche Motive (am Beginn und am Ende des Rumpfes). Noch wichtiger aber sind andere Entsprechungen. An den ebenerwähnten Stücken von Bateson erkennt man auf dem Oberkiefer eine deutlich ausgeprägte Mittelleiste, in der Rumpfpartie in einem Fall drei einfache aus Zacken bestehende Rückenkämme und darunter auf beiden Seiten Kurvenornamente mit Doppelspiralen. Ähnlich ausgeprägte Übereinstimmungen finden sich auch an zwei aus Timbunke stammenden Stücken in Basel (1528/29). Bei beiden ist der vorderste Teil des Oberkiefers auffällig rundlich, als Rüssel oder in Form einer menschlichen Nase mit durchbohrtem Septum gestaltet, was an den an dieser Stelle liegenden menschlichen Kopf der Koreworikrokodile erinnert. Auch hier fehlen wenigstens bei 1528 am Rumpf die Beine, beide Stücke weisen aber einen durchbrochen gearbeiteten, wenn auch einfachen medianen Rückenkamm auf, der bei 1528 gerade hinter dem Kopf in einem langgestreckten, teilweise frei ausgeschnittenen Nashornvogel mit deutlich erkennbaren Beinen und Krallen übergeht. Hier sind sogar die beiden seitlichen Rückenkämme angedeutet, allerdings nicht in Hakenmotiven, sondern als mit

den Köpfen nach vorn gerichtete Schlangen. Bei 1528 sind ferner die für die Koreworitiere so charakteristischen Kurvenornamente besonders schön ausgebildet, und im vordersten Rumpfteile befindet sich hier auf beiden Seiten sogar ein großes von Ringen eingefasstes Loch. Wenn man nun noch berücksichtigt, daß auch in der Gestaltung der Köpfe, Gesichter und Vogelfiguren auffällig viele gemeinsame Formelemente auftreten, dann kann wohl an engen stilistischen Beziehungen zwischen der Kunst der Iatmul und der Korewori nicht gezweifelt werden.

Dabei ist es nun besonders wichtig, daß die Klanfiguren der Iatmul relativ klein und unter sich doch recht verschieden, die Koreworikrokodile dagegen

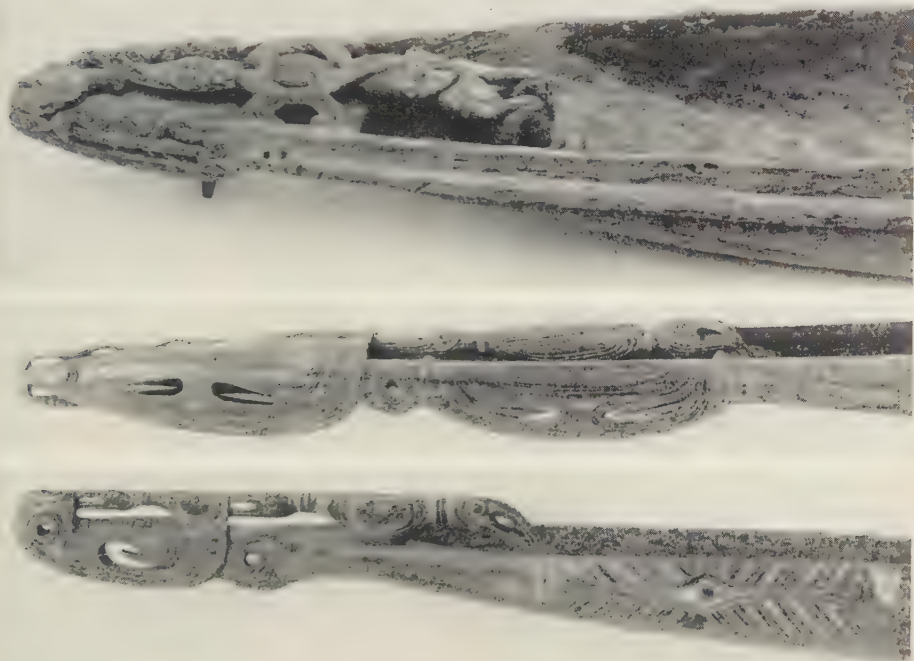


Abb. 10 Kanuschnäbel aus dem Sepik-Gebiet.

Oben: Von Marienberg, unterer Sepik; Länge des abgebildeten Teiles 155 cm;

Mitte: Von Suagab, oberes Sepik-Gebiet, Länge 260 cm;

Unten: Von Kupkei, oberer Sepik, Länge 230 cm.

ausgesprochene Wucherformen sind, in denen die fast sklavische Anwendung gleicher Formelemente und Motive zu ausgesprochen einheitlichen Gestaltungen geführt hat. Riesenfiguren dieser Art müssen Spätformen sein. Darum und auch aus stilistischen Gründen möchte man deshalb schließen, daß sie auf Einflüsse vom Mittelsepik her zurückgehen, wobei sich am Korewori aus unbekannten Gründen (kultische Bedeutung, Prestigebedürfnis?) der Hang zur Größensteigerung und reicher Gestaltung in immer stärkerem Maße geltend machte und schließlich zu Endformen führte, wie sie die Stücke 1537—39 darstellen.

Die für die großen Kultkrokodile charakteristischen Motivkombinationen und stilistischen Elemente finden sich im Koreworigebiet oft in fast identischer Art an den Dekorationen von Schlitztrommeln und an Bootschnäbeln. Sie treten

aber auch nicht selten in erstaunlichen Übereinstimmungen an den gleichen Objekten aus der Sepikniederung auf. Schlitztrommelköpfe in der Art, wie sie Wirz (Abb. 87) wiedergibt, und die bei den Iatmul häufig auftreten, sind bezeichnende Beispiele dafür. Ebenso auffällige Belege stellen Bootschnäbel aus dem untern Sepikgebiet dar. Ein in Basel befindliches Stück von Marienberg (Abb. 10) zeigt vorn auf dem Oberkiefer des Krokodilkopfes einen menschlichen Kopf, daran anschließend eine Krokodilfigur von teilweise fast vogelartigem Charakter, deren frei ausgeschnittener Kopf an die Kopf-Zierlatte der Koreworikrokodile erinnert. Ein ganz ähnliches Stück befindet sich im Tropeninstitut Amsterdam (Wirz, Abb. 76), und gleiche Motive wiederholen sich an einem großen Aufhängehaken aus Timbunke in Basel (555), der höchstwahrscheinlich aus dem verzierten Schnabel eines aus dem unteren Sepikgebiet stammenden Einbaumes angefertigt worden ist<sup>5</sup>). Nochmals findet sich hier die Betonung der Mittellinie auf der Oberseite des Krokodilkopfes durch einen frei ausgeschnittenen Stab mit einem flachen menschlichen Gesicht, das sogar Andeutungen einer Leistenumrahmung zeigt, wie sie am Korewori so charakteristisch ist. Auch wenn sonst die stilistische Gestaltung am unteren Sepik in vielem von derjenigen des Koreworigebietes abweicht, so dürfen doch solche Übereinstimmungen nicht übersehen werden.

Gerade in diesem Zusammenhang ist es wichtig, daß sich gewisse formale Ähnlichkeiten sogar an Einbaumverzierungen aus der oberen Sepikniederung, vor allem aus dem Gebiet von Suagab, an einem südlichen Zufluß des Sepik oberhalb des Hunsteingebirges, und von Kupkai am Strom selbst, nachgewiesen werden können (Abb. 10). Wohl sind hier die Krokodilköpfe wiederum anders stilisiert, oft kaum noch als solche bestimmbar. Selbst dann aber erkennt man deutlich die rüssel- oder nasenartige Verbreiterung an der Spitze des Oberkiefers und die dort beginnende, stellenweise frei ausgeschnittene mediane Zierlatte, die hinten in einen Nashornvogel übergeht. Vor allem jedoch ist auch hier hinter dem Kopf ein von Wülsten eingefasstes Löcherpaar vorhanden.

Die wenigen Andeutungen zeigen, daß formale Übereinstimmungen nicht auf Kultobjekte der Korewori und der Iatmul beschränkt sind, sondern im ganzen Bereich der Sepikniederung auftreten und sich auch an Objekten mit profaner Verwendung wiederfinden. Nun nimmt das Krokodil allein für sich oder zusammen mit Vögeln, Gesichtern, Köpfen und menschlichen Figuren von der Sepikmündung bis hinauf an den May River überall eine hervorragende Stellung ein. Insbesondere im mittleren und unteren Sepikgebiet findet man es u. a. an Nackenstützen, Speerwerfern, Farbschälchen, Flötenköpfen, Sanduhtrommeln, Pfeilern und Balken von Häusern. Auffällig ist aber doch, daß die engsten Übereinstimmungen an Kultkrokodilen, Einbäumen und Schlitztrommeln auftreten. Später muß auf diese Tatsache zurückgekommen werden; vorläufig soll die Feststellung genügen, daß die Koreworikrokodile in ihrer formalen Gestaltung über das Gebiet der Iatmul hinaus auch mit andern Kunstprovinzen am Sepik Beziehungen erkennen lassen.

An den Kultkrokodilen sind nun aber auch Formelemente vorhanden, die in eine andere Richtung weisen und nicht in erster Linie mit der Kunst der Sepikniederungen in Beziehung gebracht werden können. Es sind die für die Dekoration so bezeichnenden Hakenmotive und besonders die gegenständigen Formen derselben. Hakenreihen findet man, allerdings selten, auch an Objekten des mittleren Sepikgebietes. Viel charakteristischer und namentlich in gegenständiger, mit Kegeln oder Zapfen kombinierter Anordnung sind sie aber für Kult- und Amulettfiguren der Arambrak im oberen Koreworigebiet. An den Kamanggabi

<sup>5</sup>) Der ganze untere Teil (Krokodilkopf und Teile der drei Haken) ist sehr schön und reich geschnitzt, während die übrigen Partien (Hakenspitzen, Mittelteil und Kopf am Ende) roh zugeschnitten und wenig verziert sind. Aus Kanuschnäbeln hergestellte und oft kultische Bedeutung besitzende Haken sind am Mittelsepik durchaus nicht selten.



oder Kamenangabbi, großen brettartig flachen Statuen (Abb. 11) und den Jipon, kleinen flachen Amulettformen der gleichen Art, sind im allgemeinen bloß der Kopf und ein Bein einer menschlichen Figur in erkennbarer Form vorhanden, während der Rumpf in gebogene Haken und Zapfen aufgelöst ist und weitere solche Formen auch die Oberseite des Kopfes umschließen. Diese Haken erinnern in ihrer Form und namentlich in ihrer Anordnung auffällig an die Rückenkämme der Koreworikrokodile, und selbst der von der Seite her gesehen beidseitig von in Spitzen endenden Leisten umgebene Kopf scheint in den entsprechenden Formen von Mittelkämmen einzelner Krokodile wiederzukehren. Wir haben ähnliche Hakenfiguren auch am oberen Korosemeri, im Gebiet des Blackwater River

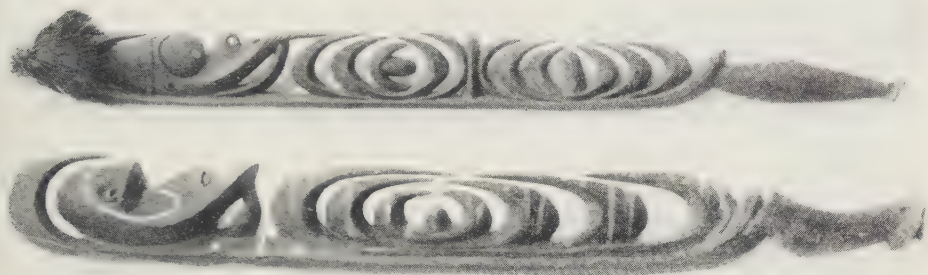


Abb. 11 Hakenfiguren von Tunggowi (Arambrak). Längen: unten 216 cm, oben 236 cm (mit Haube aus Kasuarfedern).

und selbst am Black River oberhalb Ambunti gefunden. Vermutlich sind sie das Charakteristikum einer südlich der Sepikniederung sich ausbreitenden Kunstprovinz. Forge (S. 7) weist auf analoge Hakenbildungen aus dem Bergland von Yeshan-Washkuk oberhalb von Ambunti, von den Mundugumor am Yuat sowie vom Ramu, vor allem aber auf altertümliche Kultschnitzereien mit gegenständigen Haken von den Abelam im Bergland von Maprik hin. Möglicherweise handelt es sich hier überall um Reste einer heute nur noch am Südrand der Sepikebene deutlich erkennbaren Kunst und Kultur, die früher in viel weiteren Gebieten bekannt war. Mit großer Wahrscheinlichkeit gehen auch die Hakenmotive der Koreworikrokodile auf sie zurück.

Auf Grund stilistischer Vergleiche und hinsichtlich der für sie typischen Motivkombination erweisen sich somit die Koreworikrokodile als das Ergebnis einer lokalen Sonderentwicklung, die durch Einflüsse vom Mittelsepik her ausgelöst wurde, auch mit Formen vom unteren und mittleren Sepik Übereinstimmungen aufweist, aber ebenso Elemente einer älteren, früher weiter verbreiteten, heute auf die südlich an den Sepik anschließenden Gebiete beschränkten Kultur enthält.

Die soziale und religiöse Funktion der Krokodile scheint im ganzen Koreworigebiet ungefähr die gleiche gewesen zu sein<sup>6)</sup>. Die Skulpturen gehören den Gründerklanen, bzw. je eine war Eigentum einer der beiden Untergruppen derselben<sup>7)</sup>. Früher wurden sie in Kulthäusern auf niedrigen längsseitigen

<sup>6)</sup> Die folgenden Angaben beruhen auf brieflichen Mitteilungen von P. J. Heinemans und eigenen Erhebungen.

<sup>7)</sup> Die jüngeren Einwandererklane scheinen keine Krokodile besessen zu haben, wohl aber, wenigstens teilweise, Zeremonialstühle. Bateson erwähnt einen solchen (S. 39), der in diesem Falle wie bei den Iatmul verwendet wurde. Wir selbst haben in Ambanoli ein weiteres, sehr roh ausgeführtes Exemplar gefunden, das dem nach Angaben mit Angerman am Sepik in Beziehung stehenden Immigrantenklan Tjimbaniuk gehörte. Er wurde anlässlich von Klanfestlichkeiten herumgetragen, hatte also andere Funktionen als bei den Iatmul. In Ambanoli erzählte man uns, daß in den benachbarten westlichen und südwestlichen Buschdörfern viele Zeremonialstühle dieser Art im Gebrauch seien. Ein neues Exemplar fanden wir auch in Imas, einer nicht zu den Korewori gehörigen Siedlung von Flußleuten weiter im Süden. Kult-Krokodile fehlen dort.

Plattformen aufbewahrt, und Uneingeweihte durften sie nicht sehen. Sie waren wichtig für Initiationszeremonien und die Vorbereitung von Kriegs- und Jagdzügen.

Ihre Rolle in den Initiationsfeiern ist von Ambanoli belegt. Zusammen mit den wie die lebenden Krokodile als taki bezeichneten, aber Eigennamen besitzenden und durchgehend als männlich betrachteten Figuren verbrachten die Initianden fünf bis sechs Monate; während dieser ganzen Zeit durften sie das Kulthaus bloß nachts verlassen. Den Frauen sagte man, die jungen Leute seien von den Krokodilen gefressen worden. Zum Abschluß der Seklusion fand eine teilweise geheime, zum Teil öffentliche Feier statt, in deren Verlauf man den Initianden auf dem Rücken in Bändern angeordnete Schnittwunden anbrachte. Nachher schliefen die jungen Männer bis zur Heirat im Kulthaus, sonst aber konnten sie sich frei bewegen.

Was die Funktion der Krokodile für Jagd- und Kriegszüge anbetrifft, so wird aus Kundiman berichtet, daß man dort die Krokodile „befragte“, bevor man auf Kopfjagd auszog. In Imanmeri steckten die in einem Rauschzustand befindlichen Männer Traghölzer durch die Seitenlöcher der im Kulthaus liegenden Tiere, hoben diese daran in die Höhe und „tanzten“ mit ihnen. Dabei drehten sich die Tiere in die Richtung, in der man die geplante Kopfjagd durchführen sollte. Nachher legte man die Tiere wieder auf die Plattform, und die Männer kauerten bei ihnen nieder, um zu horchen, wie oft es darin klopfte. Dies zeigte an, wie viele Menschen man töten würde. Nach dem erfolgreichen Kriegszug steckte man die erbeuteten Köpfe in den Rachen der Krokodile.

In Ambanoli opferte man den Krokodilen vor Kopfjagden Fleisch, andere Speisen und Genußmittel. Ein Mann, der sich mit Hilfe von Betel- und Kaurinde in einen Rauschzustand versetzt hatte, blieb dann allein im Kulthaus und sagte nachher aus, wohin der Kriegs- oder Jagdzug führen sollte. Alle alten Männer konnten sich in dieser Form als Shamanen (taki-marak) betätigen. Von einem Tanz mit den vermittelt Stangen aufgehobenen Krokodilen wollte man hier nichts wissen. Die großen Seitenlöcher sollen nur zur Anbringung von Schmuck (Federn und Kräuter) gedient haben, und vor allem steckte man in sie Knollen und Blätter von Ingwer, der im ganzen Sepikgebiet für Kriegsmagie eine bedeutsame Rolle spielt. Diese Ingredienzien wurden nach der Zeremonie zerkaut und auf die Speere gespußt, um sie wirksam zu machen.

Über solche Einzelfunktionen hinaus schienen die Krokodile durchwegs Symbole bzw. Vergegenwärtigungen der Klanggemeinschaft und insbesondere auch der Gründer von Dorfschaften gewesen zu sein. Sie wurden deshalb für das Wohlergehen der Menschen als maßgebend erachtet.

Vergleicht man diese Funktionen mit denen von zeremoniell gebrauchten Krokodilfiguren am Sepik, so ergeben sich sehr wesentliche Unterschiede. Hier spielen solche Bildwerke höchstwahrscheinlich nur im Klanleben, bei Initiationen und bei Todesfällen, nicht aber bei Kriegs- oder Jagdvorbereitungen eine Rolle.

Über Initiationskrokodile berichtet Speiser von Kambrambo oberhalb Angoram am untern Sepik. Dort wurden in geheimen Zeremonien riesige, aus Rutengestellen und Palmblütenscheiden angefertigte Krokodilmodelle mit beweglichen Unterkiefern als „Verschlingungstiere“ gebraucht. Nach Bateson (S. 81) und Wirz (S. 12) war der Zugang zum Initiationsplatz bei den Iatmul als großer Krokodilkopf gestaltet, durch den die Novizen den Platz betraten. In den gleichen Rahmen gehört vermutlich eine aus Ruten angefertigte Krokodilfigur von 363 cm Länge aus dem Gebiet von Mindimbit, die Reche (S. 43 u. Tafel 81) erwähnt. Diese Formen durften teilweise auch von Uneingeweihten gesehen werden, und es ist nicht klar, ob sie zu Klassen oder Klanen in so enger Beziehung stehen wie die Krokodile am Korewori. Sicher aber ist ihre Funktion völlig auf die Initiationsfeiern beschränkt.

Von den schon früher erwähnten, meistens in Krokodilform gestalteten und aus Holz angefertigten Kultobjekten der Iatmul besaß jeder Klan ein als großes Heiligtum gehütetes Exemplar<sup>8)</sup>. Nach Angaben von Bateson (S. 75 u. S. 100), die von Gewährsleuten in Timbunke bestätigt wurden, braucht man diese Objekte in Trauerritten. Die dem Klan eines Verstorbenen zugehörige, den betreffenden Klanahnen oder -geist repräsentierende Figur wird dabei von mütterseitigen Neffen (also Nichtklanangehörigen) öffentlich vorgeführt. Man befestigt sie an einer Stange und stößt sie durch die Giebelwand des Totenhauses nach außen, oder man errichtet eine besondere Wand aus mit dem trauernden Klan „totemistisch“ verbundenen Pflanzen oder Blättern, durch welche die Figur abwechselnd nach vorn gestoßen und wieder zurückgezogen wurde. Im Hausinnern bzw. hinter der Blätterwand wurden, ebenfalls von mütterseitigen Verwandten, die mit den Kultfiguren in enger Beziehung stehenden heiligen Flöten geblasen<sup>9)</sup>.

Es ist nicht bekannt, ob die Kultkrokodile am Korewori auch in Trauerritten eine Rolle spielen. Eine enge Beziehung zu den Kultfiguren der Iatmul scheint trotzdem wahrscheinlich. Diese werden zwar nicht geheimgehalten, gehören aber doch wie die Figuren der Korewori zu bestimmten Klanen.

Völlig unbekannt scheint außerhalb des Koreworigebietes die Verwendung von Krokodilfiguren in den Vorbereitungen von Jagd- und Kriegszügen zu sein. Diese Funktion kommt sonst, soweit man darüber orientiert ist, durchgehend menschlichen und zwar männlichen Skulpturen zu. In Kararau am Mittelsepik habe ich ein solches Stück in einem Wohnhaus gesehen und die Auskunft erhalten, es halte Krankheiten fern, und man habe ihm früher Schweinslebern geopfert, bevor man auf Jagd- oder Kriegsunternehmungen ausgezogen sei. Laumann (1951, S. 810) erwähnt von Tambunum und Timbunke einen Jagdgott Kalanggauer, von Timbunke einen Kriegsgott Wagen<sup>10)</sup>. Er bringt sie zusammen mit den von ihm ausführlich beschriebenen Geisterfiguren im Bereich des unteren und mittleren Yuat, die der Vorbereitung von Jagd- und Kriegszügen dienten und ebenso für das Wohlergehen der Menschen, zum Beispiel für die Verhütung von Krankheiten, maßgebend waren. Darin stimmen sie mit den Krokodilen am Korewori überein. Sie scheinen aber in den Initiationszeremonien keine Rolle gespielt zu haben, und sicher wurden sie wenigstens zum Teil nicht geheimgehalten. Ferner gab es in jedem Dorf nur eine solche Figur, und sie gehörte nicht einem Klan, sondern einem einzelnen Mann, der sie jeweils auf einen Sohn vererbte. Streng geheim gehalten wurden die Maskenfiguren (Kamenanggabi) der Arambrak. Sie standen in Kulthäusern auf einer Plattform, spielten in der Initiation aber auch für Jagd- bzw. Kriegsvorbereitungen eine Rolle, und bei diesen Gelegenheiten opferte man ihnen Fleisch und vor allem Lebern von Jagdtieren. Sie waren ferner als Symbole der menschlichen Gemeinschaft und insbesondere als Vergegenwärtigungen der Klantradition maßgebend für das Wohlergehen der Dorfschaften. Das sind genau die doppelten Funktionen wie wir sie auch für die Koreworikrokodile als charakteristisch erkannt haben: die geheime Rolle im Rahmen der Initiationszeremonien und damit die Bedeutung für die Stammes- und andererseits die Verwendung für Kriegs- und Jagdvorbereitungen. Da Initiations-

<sup>8)</sup> Besonders schöne Stücke dieser Art hängen jetzt in der Missionskirche von Timbunke, gestiftet von den Eingeborenen zum Zeichen dafür, daß sie ihren alten Glauben aufgegeben haben.

<sup>9)</sup> Wahrscheinlich gehört auch die von Wirz (S. 52 und Abb. 72/73) erwähnte Doppelfigur hierher. Die mit Löchern versehene Repräsentation des mythologischen Wesens betmangambi wurde nämlich nach Angaben aus Timbunke in die Blätterwand eingesetzt, damit man die kleinere, den hier zur Diskussion stehenden Objekten entsprechende Figur darin hin und her stoßen konnte.

<sup>10)</sup> Aufenanger (S. 143) berichtet aus dem Gebiet von Torembi in der mittleren Sepikregion von einem „höheren Wesen“ kupndu, einem Mann aus ganz alten Zeiten, der nicht füglich vergegenwärtigt wurde, und dem man früher vor der Jagd auf einer Plattform Leber und Rippen eines Schweines sowie Betel geopfert habe. Er habe allen Menschen das Leben gegeben, sei gut, strafe die Bösen und herrsche über die Toten. Auch dieses Wesen gehört funktionell zu den von Lauman erwähnten Jagd- und Kriegsgöttern.



zeremonien im Sepikgebiet nicht nur außerordentlich wichtig, sondern auch eng mit Krokodilen verbunden sind, darf man vermuten, das Krokodil sei als Kultobjekt in Verbindung mit solchen Funktionen in das Koreworigebiet gelangt. Die am Sepik zwar auch vorhandenen, aber nicht sehr stark entwickelten, weiter im Süden dagegen sehr auffälligen Kriegs- und Jagdvorbereitungen andererseits wären dann von den Korewori statt mit menschlichen Figuren ebenfalls mit diesen Krokodilen in Verbindung gebracht worden, so wie die Arambrak umgekehrt die alten Kriegs- und Jagdwesen auch in das Zentrum der Initiationsfeiern stellten.

Wie über die Funktion der Krokodile ist man leider auch über die mythologische Bedeutung der Korewori-Krokodile nur dürftig orientiert. P. J. Heine-mans SVD berichtet aus Kundiman folgende Überlieferung: Im alten, heute verschwundenen Dorf Kamasun in der Nähe der heutigen Siedlung Kundiman pflanzten die Männer ein Garamutbäumchen. Als daraus ein großer und dicker Baum entstanden war, schickten sie eines Tages alle Frauen und Kinder zum Fischfang an den Fluß. Dann gruben sie den Baum mit Hilfe von Grabhölzern und Steinäxten aus. Das Loch wurde zugeschüttet und der Boden festgetreten, so daß niemand mehr sehen konnte, wo der Baum gestanden hatte. Aus dem Stamm schnitzten sie ein großes Krokodil. Sein Name war Saunanggari, und es wurde von den Männern sorgfältig versteckt. Vergeblich fragten die zurückgekehrten Frauen und Kinder, was mit dem Baum geschehen wäre; die Männer behaupteten, darüber nichts zu wissen. Eines Tages stieß eine Frau zufällig auf das versteckte Krokodil. Sie wurde aber von den Männern erwischt und getötet. Ihren Leichnam legte man auf das Krokodil, so daß das Blut zu beiden Seiten heruntertropfte. Nun stellten die Männer im Kulthaus eine Schüssel auf, in die sie ihre Notdurft verrichteten. Die Faeces verzehrten sie dann zusammen mit den Blättern eines Strauches Kauwat. Viele Tage des Fastens folgten, bis die Bäuche der Männer dem Rücken anlagen. Dann aßen sie Salz, das sie aus der Asche von Pflanzen gewonnen hatten. Inzwischen war ein zweites Holzkrokodil vom Fluß angeschwemmt worden. Es war von Masalai (Geistern) in der Gegend von Kandergumbi unweit von Sangormas angefertigt worden und hieß Wabranmeri<sup>11)</sup>. Die Männer von Kundiman brachten es nach dem Abschluß ihrer Fastenzeit zusammen mit ihrem eigenen Krokodil ins Kulthaus, und dort legten sie die beiden Figuren auf zwei an den Längsseiten errichtete Plattformen. Hierauf verschlossen sie das Haus und bliesen im Innern die heiligen Flöten. Nun bereitete man alles zum Kampf vor, zog nach Arambrak und tötete dort einige Leute. Die Leichen wurden im Triumph zurückgebracht und im Verlauf eines großen Festes verzehrt. Auch in Zukunft aß man jeweils die Fäkalien und befragte die Krokodile, bevor man in den Kampf zog. Ähnliche Überlieferungen bestehen in Masamei, wo man eine zum Sammeln der Fäkalien verwendete Schüssel noch 1959 aufbewahrte.

Nach eigenen Erkundigungen in Ambanoli stehen dort die Krokodile mit den beiden Dorfgründern und zugleich den Gründern des ältesten Klanes in Beziehungen. Es handelt sich um Akumbrkabara, den älteren, und Kapi, den jüngeren Bruder. Der ältere hatte die Paddeln angefertigt, mit denen die beiden Männer an den jetzigen Siedlungsort ruderten, und die im Kulthaus aufbewahrt wurden<sup>12)</sup>. Er schnitzte auch die beiden ersten Krokodile. Sie hießen Kongunjaban und Aimakan. Die beiden Brüder, deren Eltern nicht bekannt sind, stammten von Imalia, und sie gründeten den gleichnamigen, ältesten Klan. Kapi erhielt vom älteren Bruder eine Frau, Mamangra. Später kam von Imas Ambalabi hinzu, der den Klan Imas gründete und von den beiden andern

<sup>11)</sup> Interessant ist in diesem Zusammenhang, daß auch die Leute von Tunggowi, einem Weiler von Arambrak, von einem alten, in der Form von den andern Hakenfiguren abweichenden Kultobjekt Mandjok erzählten, es sei im Fluß aus den Bergen heruntergekommen.

<sup>12)</sup> Von Kanus ist nicht die Rede, was eine gewisse Vermutung rechtfertigt, die Krokodile seien zugleich auch Repräsentationen der ersten Einbäume.

als Bruder betrachtet wurde. Nach dem Vorbild der schon vorhandenen Figuren fertigte er ein drittes großes Krokodil Olimadan an und noch später kam die vierte kleine Skulptur Katmali dazu, die ebenfalls dem Klan Imas gehört. Die später eingewanderten Klane halten keine Krokodile, wohl aber zum Teil Zeremonialstühle.

Auf Einzelheiten dieser beiden Überlieferungen wird später zurückgekommen werden. Jetzt soll zunächst versucht werden, auf anderem Wege der mythologischen Bedeutung dieser Kultfiguren nahezukommen.

Wie schon erwähnt, sind im ganzen Sepikgebiet im religiös-kultischen Leben die zwei Vorstellungskomplexe Tambaran und Masalai wichtig. Funktionell können sie trotz aller Übergänge und Vermischungen ziemlich klar auseinandergehalten werden. Unter Tambaran versteht man im Pidgin-Englisch von Neuguinea für die Gemeinschaft und insbesondere für die Klassen und Klane bedeutsame Zeremonialobjekte, Ahnengeister und bildliche Vergegenwärtigungen derselben sowie die in ihren Hauptteilen geheimen Riten, in denen jene Objekte eine Rolle spielen. Dabei steht, wie Höltker (in Meyer, S. 97) mit Recht bemerkt, im Vordergrund die „als eine in feste Form gebrachte Tradition der Vorfahren, die als solche im Gemeinschaftsleben der Stämme geheiligt, unverletzlich und verehrungswürdig erscheint“, als „streng genormte Tradition und eine durch die jahrhundertlange Weitergabe aus Vorfäterzeiten geheiligte und als Recht und Pflicht empfundene Überlieferung“. Vielleicht darf man ihm aber nur bedingt zustimmen, daß der Tambarankult ursprünglich nicht mit einem „bestimmten persönlichen Geist“ verbunden gewesen sei. Solche Beziehungen schimmern nämlich in den mit einzelnen Tambaranobjekten verbundenen Überlieferungen so häufig durch, daß man eher, den ausführlichen Darlegungen von Schmitz (S. 345 ff.) folgend, vermuten darf, die zum Ahnenkult führende Verflachung eines früher viel stärker in mythischen Geschehnissen verwurzelten Kultes habe solche Verbindungen zu vagen und funktionell weniger hervorstechenden Erscheinungen reduziert. Diesem Vorgang entsprechend versteht man denn auch im Pidgin-Englisch unter Tambaran höchstens Totengeister (Schmitz, S. 236) — die erst längere Zeit nach dem Tode zu Geistern (Tambaran) werden —, nicht jedoch mythische Gestalten. Soweit diese, wie erwähnt oft in verkappter und umgewandelter Form, im Tambaranwesen eine Rolle spielen, gehörten sie ursprünglich zum Masalai-Komplex.

Masalai sind im Pidgin-Englisch zunächst ganz allgemein Geister, die in erster Linie in Wasserlöchern, Quellen, Bächen, Bäumen, bestimmten Waldstellen hausen. Nach Schmitz (S. 235 f.) versteht man darunter auf der Huonhalbinsel mythische, vormenschliche Wesen mit übernatürlichen Kräften, die willkürlich menschliche, tierische oder pflanzliche Gestalt annehmen konnten, nach dem Beginn der Menschenepoche für gewöhnliche Wesen unsichtbar wurden, aber doch wirksam blieben. Nach Mead (1940, S. 171 ff.) befaßt sich der Masalaikult mit übernatürlichen Wesen, die sich in Schlangen, Eidechsen und Krokodilen, gelegentlich auch in anderen Tieren verkörpern können. Ferner erwähnt sie, daß die Masalai oft zwei Köpfe und zwei Schwänze haben (1933, S. 39 f.) wie es von Bateson (S. 49 ff.) auch für Schöpfungswesen der latmül erwähnt wird. An dem mythischen Charakter der Masalai darf also wohl nicht gezweifelt werden. Im Kult spielen bildliche Vergegenwärtigungen der Masalai eine viel bescheidenere Rolle als die Tambaranobjekte, und vor allem werden sie häufig vor Uneingeweihten nicht geheimgehalten. Die Geisterfiguren am Yuat durften teilweise von allen Leuten gesehen werden, die bei den latmül auf Hauspfosten so häufigen großen Gesichter werden als weiblicher, im Busch lebender Masalai namens Tsakima bezeichnet. Bateson (S. 18) erwähnt, daß am Sepik viele „totemistische Ahnen“ (d. s. sicher oft Masalai) in Bildwerken

und anderen Objekten repräsentiert, aber weder geheimgehalten werden noch im Kult eine Rolle spielen, und das gleiche schreibt er von Shamanengeistern, die ebenfalls Schöpfungswesen sind (S. 75). Ähnliches konnte ich selbst in Kararau und im Gebiet von Torembi nördlich von Korogo am Mittelsepik feststellen. Vielfach wurden hier gerade die mythisch bedeutsamsten Skulpturen nicht in Zeremonialbauten, sondern in Wohnhäusern aufbewahrt, und in allen diesen Fällen handelt es sich um Masalai im Sinne unserer Definition. Mit ihnen muß man wahrscheinlich auch die am Mittelsepik öffentlich auftretenden, oft Polizeifunktion ausübenden Tumbuanmasken in Zusammenhang bringen.

Die Verankerung der Masalai in der Schöpfungszeit kommt noch stärker zum Ausdruck, wenn man hört, was für eine Bedeutung sie für den heutigen Menschen haben. Sehr wichtig ist vor allem, daß die Masalai ihnen nahestehenden Verwandtschaftsgruppen günstig, andern dagegen feindlich gesinnt sind, daß sie vor Krankheit und Tod bewahren, diese aber andererseits auch verursachen können, daß sie für die Gestalt des Landes und die Kultur der Menschen verantwortlich sind, und daß oft ihr Wohnplatz mit dem Totenplatz der betreffenden Verwandtschaftsgruppe identisch ist (vgl. dazu auch Mead, 1933, S. 39 ff.). Wenn man nun noch von verschiedenen Orten weiß, daß die Masalai auch Hüter der Jagdgründe sind, dann darf man wohl an ihrem mythischen Charakter nicht mehr zweifeln, ja mehr noch: es handelt sich dabei vielfach um die früher erwähnten „Jagd- und Kriegsgottheiten“.

In der überwiegenden Mehrzahl gehören auch die im geheimen Tambarankult und in den Masalaivorstellungen eine Rolle spielenden Krokodilgestalten mythologisch zu den Masalai. In den von Bateson (S. 49 f.) festgehaltenen Schöpfungsmythen spielt ein aus zwei Krokodilen bestehendes Doppelwesen eine große Rolle. A. a. O. (S. 87) spricht er von einer großen kosmologischen Trinität Himmel, Erde und Wasser unter der Erde, die in Krokodilen etc. vergegenwärtigt werde. Krokodile stehen weiter am Mittelsepik in den früher erwähnten, für Totenriten gebräuchlichen Kultobjekten motivmäßig an erster Stelle. Nach Aufenanger (S. 142) sind im Gebiet von Korogo-Torembi am Mittelsepik Urahnern (d. h. doch wohl Urzeitwesen) zu Masalai geworden. Sie sind Eigentümer und Wächter von Busch, Wald und Wasser. Sie schützen das Eigentum des Stammes und machen das Land fruchtbar, und sie haben die Gestalt von Menschenkrokodilen, Schlangen etc. Nach Aufenanger (S. 141) gehört ferner das Krokodil im dortigen Zweiklassensystem von Torembi zur Sonnenhälfte (der himmlischen Seite), und ein Klan beansprucht mütterlicherseits die Abstammung von einem Krokodil. Die heute vorwiegend als Spielzeug verwendeten Krokodil- und Schlangenfiguren in den Gebieten östlich vom Chambrisee wurden früher nach Angaben von Gewährsleuten beim Auftreten von Tumbuanmasken zum Abschrecken von Frauen und Kindern benützt.

Deutlich kommt weiter im Shamanismus zum Ausdruck, daß die Krokodile als Masalai angesehen werden. Die Geister, von denen die Shamanen der Iatmul besessen werden, sind u. a. jene Schöpfungswesen (Bateson, S. 66; Mead, 1940, S. 171), also sicher auch die in der Schöpfung bedeutsamen Krokodilgestalten, und bei den Korewori erhalten die in Trance befindlichen Männer von den Krokodilen durch Klopfen Angaben über die Zahl der zu erbeutenden Köpfe.

Angesichts dieser Belege darf wohl nicht am Masalai-Charakter der Koreworikrokodile gezweifelt werden. Sie sind ursprünglich mythische Wesen der vormenschlichen Zeit und der Schöpfungsepoche. Mythologisch gesehen wird an dieser Tatsache auch nichts geändert, daß sie funktionell ausgesprochene Tambaranobjekte sind. Auch andernorts tritt nämlich das Krokodil in geheimen Tambarankulten auf und muß trotzdem als Masalai bezeichnet



werden. Es sei nun daran erinnert, was für eine bedeutende Rolle es in den Initiationsriten am Mittelsepik spielt (Bateson, S. 80 ff.): Die Initiandengruppe heißt wail (Krokodil); der Vater eines Initianden „ruft dem Krokodil“; die Novizen betreten den Initiationshof durch ein Krokodil (hier sei auch an die früher erwähnten Verschlingungskrokodile am untern Sepik erinnert), ein auf den Schlitztrommeln gespielter Krokodilrhythmus und ein Krokodiltanz spielen in den Anfangsstadien der Zeremonien eine große Rolle. Aufenanger (S. 136) erwähnt aus dem Korogo-Torenbi-Gebiet, daß dort die Stampftrommeln (Wassertrommeln) die Stimme eines Ahnengeistes, die Schwirrhölzer und die größere Form der heiligen Flöten die Stimme des Krokodilmasalai vergegenwärtigen. Auch der Verschlingungsgeist sei ein Krokodilmasalai, in Korogo werde die Umzäunung der Initiationshofes als Krokodil betrachtet, das die Initianden verschlucke.

Es muß nun noch geprüft werden, ob man die Korewori-Skulpturen oder gar das Krokodilmotiv überhaupt mit einer bestimmten mythologischen Gestalt identifizieren kann. Angesichts der starken Kulturenmischung im Sepikgebiet ist diese Frage nicht leicht zu beantworten.

Für die Koreworikrokodile ist festgestellt worden, daß ihre Funktion in sehr wichtigen Teilen (Orakel für Jagd und Krieg) denjenigen der Geisterfiguren am Yuat und der Arambrak entspricht. Hier wie dort wird diesen Objekten auch geopfert. Nun hat Schmitz (S. 274 ff.) in überzeugender Weise dargelegt, daß es sich bei diesen Jagd- und Kriegsgotheiten immer um Repräsentationen des mythischen Urzeitriesen handelt, einer Erscheinungsform des männlichen, himmlischen Pantheons, die er auf eine voraustronesische Kultur (die Walzenbeilkultur) zurückführt. In diese Richtung weisen auch Einzelheiten, die im Zusammenhang mit den Kultkrokodilen am Korewori festgestellt worden sind. Die Skulpturen sind immer männlich, in ihrer Bemalung überwiegt die rötliche (himmlische Farbe). Der von Schmitz hervorgehobene Zusammenhang des Mythenkomplexes vom Urzeitriesen mit Kannibalismus, Kopfjagd und Schweinekult tritt ebenfalls teilweise zutage. So spielt in den Vorbereitungen zur Kopfjagd das Verzehren von Faeces wie bei der Verzehrung eines getöteten Menschen eine Rolle (Schmitz, S. 190). Die mythologischen Beziehungen zum Schwein kommen darin zum Ausdruck, daß bei einem Kultkrokodil der Kopf auf dem Oberkiefer (wie die Köpfe einzelner Yuatfiguren) mit Ton übermodelliert und mit einem hauerartigen Nasenring versehen worden ist (wenn auch nicht wie beim Vlisso, dem Kriegsgott am Yuat, ein Schweineschädel zur Bildung des Kopfes mitverwendet wurde). Schließlich erwähnt eine Mythe, daß das erste Krokodil aus einem Garamutbaum angefertigt worden sei. Auch Vlisso ist aus dem Holz geschnitzt, aus dem die Schlitztrommeln (im Pidgin ebenfalls als Garamut bezeichnet) angefertigt werden. Schmitz (S. 306 ff.) weist auf diese Zusammenhänge hin und zieht daraus u. a. den Schluß, daß es sich bei den Trommeln bzw. ihrer Stimme um eine weitere Verkörperungsform des Urzeitriesen handle. Eine Bestätigung dieser Tatsache findet sich im Koreworigebiet darin, daß die Schlitztrommeln als Ganzes mehrheitlich als Krokodile aufgefaßt werden. Ihre Köpfe haben Krokodilform und sind in Motivkombinationen und -formungen weitgehend mit den Kultkrokodilen identisch. So kann wohl kaum mehr ein Zweifel darüber bestehen, daß die Koreworikrokodile eine zoomorphe Form des Urzeitriesen vergegenwärtigen. Bezeichnend ist in diesem Zusammenhang auch die auffällige formale Übereinstimmung vieler Kanuköpfe aus dem Koreworigebiet mit der Gestaltung der Krokodile. Daß der Einbaum an sich bei flußbefahrenden Menschen in Ursprungsmythen eine sehr bedeutende Rolle spielt, dürfte klar sein. Die engen stilistischen Übereinstimmungen weisen aber auch auf eine

nahe mythologische Beziehung zu den Krokodilen und damit zu dem sagenhaften Urzeitriesen hin.

Weniger klar ist die Beziehung Krokodil — Urzeitriese am mittleren und unteren Sepik. Die uns bekannten Mythen sind in dieser Hinsicht zu unbestimmt und weisen teilweise in ganz andere Richtung. Auch hier darf man aber doch aus verschiedenen Gründen schließen, das Krokodil sei eine zoomorphe Form des Urzeitriesen. Seine Rolle als Verschlingungstier dürfte dafür bezeichnend sein. Vor allem aber sind stilistische Übereinstimmungen von Krokodilskulpturen, Köpfen von Schlitztrommeln und von bei Bateson (S. 75) als totemistische (in der Schöpfungsgeschichte verankerte) nicht rituell verwendete Repräsentationen an Einbäumen in dieser Beziehung sehr aufschlußreich. Sie sind vor allem im mittleren und unteren Sepikgebiet besonders auffällig. Hierher paßt auch die Mitteilung von Speiser (S. 153, Abb. 2 bis 4), daß in Kambrambo am unteren Sepik ein Verschlingungskrokodil im Nacken einen dreiteiligen, einen Menschen repräsentierenden Aufsatz mit aus Holz geschnitztem Gesicht trug, ein Gebilde also, wie es am Mittelsepik in genau entsprechender Form als „Kanuschild“ im Vorderteil der Kriegsboote angebracht wurde. Schließlich bestehen am Mittel- und Unterlauf des Sepik (am Korewori konnten wir es nicht feststellen, wohl aber an dem großen Holzkrokodil von Araning aus der Sammlung D. Wirz) vielfach merkwürdige Übergänge und Verfließungen in der Gestaltung von Schnitzereien, wie sie hier zur Diskussion stehen. Krokodilköpfe werden oft mit Eberhauern und mit rüsselartigen Verbreiterungen des Oberkiefers wiedergegeben, die ihrerseits manchmal zu Dekorationselementen in Form menschlicher Köpfe umgestaltet sind. Holzstöpsel von heiligen Flöten (nach Schmitz, S. 306) ursprünglich ebenfalls zur Vergewärtigung der Stimme des Urzeitriesen gebraucht), werden von Bateson (Tafel X) als Köpfe von totemistischen Schweinen bezeichnet. Sie zeigen zwar Hauer, sind aber typisch als Krokodile gestaltet. Nashornvögel haben nicht selten krokodilartige Körper. Nochmals zeigt sich also, wie viele um den Urzeitriesen sich anordnende mythologische Motive sich hier zusammenfinden. Möglicherweise gehört auch die Schlange hierher. Krokodilköpfe mit <<-artig wiedergegebenen Zähnen statt mit zwei voneinander getrennten Zahnreihen werden nämlich von den Iatmul in Timbunke durchwegs als Schlangenköpfe bezeichnet, und Schlangenmotive sind an den hier zur Diskussion stehenden Bildwerken auch sonst nicht selten. Das Krokodil jedoch steht darin an so prominenter Stelle, daß man auch am Sepik von einer zoomorphen Form des Urzeitriesen sprechen darf. Sie scheint aber hier, im Gegensatz zum Koreworigebiet, nicht so sehr zu überwiegen, weil das Motiv des Urzeitriesen auch in anthropomorpher Gestaltung vor allem am mittleren Sepik weit verbreitet ist.

#### *Zusammenfassung:*

Die Korewori stehen kulturell und insbesondere künstlerisch in naher Beziehung zu den Iatmul am Mittelsepik. Sprachlich dagegen besteht eine engere Verwandtschaft mit den Stämmen am untern und mittleren Yuat und am unteren Sepik. Als Kult- und Kunstmotiv steht bei den Korewori das Krokodil zusammen mit bestimmten Kombinationen menschlicher Köpfe, Gesichter und Gestalten sowie von Nashornvögeln an erster Stelle. Die Krokodile sind stilistisch so einheitlich gestaltet, daß man zwar nicht an den gleichen Hersteller, aber doch an eine relativ junge und straff einheitliche Erscheinung denken muß. Auch die Größe der Skulpturen weist in die gleiche Richtung. Stilistische und motivmäßige Übereinstimmungen finden sich vor allem im Gebiet der Iatmul, ferner aber auch am unteren und sogar am oberen Sepik. Andererseits bestehen Beziehungen zu den Hakenfiguren der Arambrak, die ihrerseits eine sonst im Sepik nur noch in Spuren vorhandene Stilform repräsentieren.

Funktionsmäßig gehören die Krokodile in den Tambaran- und den Masalai-komplex zugleich. Als Masalai stimmen sie mit den Kriegs- und Jagdgottheiten der weiteren Umgebung überein, mythologisch stellen sie eine zoomorphe Form des dem männlichen und himmlischen Pantheon angehörigen Urzeitriesen dar. Man darf annehmen, daß es sich dabei um eine relativ junge lokale Sonderentwicklung handelt, die ihrerseits das Ergebnis einer kulturellen Überlagerung darstellt. Die Funktion des in den südlichen Randgebieten des Sepik sehr wichtigen voraustronesischen Urzeitriesen ist am Korewori zwar beibehalten worden; der Riese selbst wird aber durch das Krokodil vergegenwärtigt, durch ein Motiv, das vom Sepik herkam. Mit ihm zusammen wurden vermutlich auch die besonders in den Initiationsfeiern zum Ausdruck kommenden Tambaranfunktionen übernommen. In den Krokodilen vereinigen sich also Erscheinungen des älteren Masalai- und des jüngeren Tambarankomplexes.

#### Literaturverzeichnis

- Aufenanger, H.: Jugendweihe und Weltbild am mittleren Sepik. *Anthropos*, Bd. 55, Freiburg 1960.
- Aufinger, A.: Einige ethnographische Notizen zur Beschneidung in Neuguinea. *Ethnos*. Vol. 6, Stockholm 1941.
- Bateson, G.: Social Structure of the Iatmul People of the Sepik River. S.A. Oceania, Vol. II, Sydney 1932.
- Bühler, A.: Kunststile am Sepik. Führer durch das Museum für Völkerkunde und Schweiz. Museum für Volkskunde Basel, 1960.
- Forge, A.: Three Kamanggabi Figures from the Arambrak People of the Sepik District. Three Regions of Melanesian Art. The Museum of Primitive Art, New York 1960.
- Laumann, K.: Eine merkwürdige Holzfigur vom mittleren Sepik in Neuguinea. *Anthropos*, Bd. 46, Freiburg 1951.
- Vlisso, der Kriegs- und Jagdgott am Unteren Yuat River, Neuguinea. *Anthropos*, Bd. 47, Freiburg 1952.
- Geisterfiguren am Mittleren Yuat River. *Anthropos*, Bd. 49, Freiburg 1954.
- Mead, M.: The Marsalai Cult among the Arapesh, with special Reference to the Rainbow Serpent Beliefs of the Australian Aborigines. *Oceania*, Vol. IV, Sydney 1933.
- The Mountain Arapesh. *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History* Vol. XXXVI, Part. II, 1938 und Vol. XXXVII, Part. III, New York 1940.
- Meyer, H.: Das Parakwesen in Glauben und Kult bei den Eingeborenen an der Nordostküste Neuguinea. *S. A. Annali Lateranensi*, Vol. VII, Rom 1943.
- Nevermann, H.: Das Krokodil in der Südseekunst. *Der Erdball*, Jg. II, Berlin 1928.
- Reche, O.: Der Kaiserin-Augusta-Fluß. Ergebnisse der Südsee-Expedition 1908—1910, II, Bd. 1, Hamburg 1913.
- Schmitz, C. A.: Historische Probleme in Nordost-Neuguinea. *Studien zur Kulturkunde*, Bd. 16, Wiesbaden 1960.
- Speiser, F.: Eine Initiationszeremonie in Kambrambo am Sepik Neuguinea. *Ethnologischer Anzeiger*, Bd. IV, 1937.
- Wirz, P.: Kunst und Kult des Sepik-Gebietes (Neuguinea). Kon. Instituut vor de Tropen, Amsterdam 1959.



# Die Süßkartoffel (Batate) im Leben der Völker Neuguineas

Von

Hans Damm

Die Bedeutung der Süßkartoffel für die Ethnographie Ozeaniens ist bereits seit vielen Jahren von namhaften Völkerkundlern wie Friederici, Heine-Geldern, Heyerdahl und anderen untersucht worden. Dabei stand die Frage im Vordergrund, wer dieses für die Ernährung so vieler Südseevölker wichtige Kulturgewächs aus seiner Heimat Südamerika überbracht hat. Waren es die Spanier, Portugiesen, Polynesier oder gar ein anderes Seefahrervolk? Der vorliegende Beitrag will nicht in diese noch keineswegs abgeschlossene Diskussion eingreifen, sondern versucht, unter Auswertung der erreichbaren Literatur die Bedeutung der Süßkartoffel im Wirtschaftsleben der Stämme Neuguineas zu erfassen, die bisher weniger beachtet wurde und doch für die oben genannte Fragestellung nicht ohne Bedeutung ist<sup>1)</sup>. Es muß in diesem Zusammenhang vermerkt werden, daß für diese Kulturpflanze in der ethnographischen Literatur verschiedene Bezeichnungen gebraucht werden, die die Erfassung des literarischen Materiales nicht erleichtern, im Gegenteil auf die Dauer Verwirrung anzurichten drohen. So finden sich für diese Pflanze vor allem in der holländischen Literatur zum Beispiel die malayische Bezeichnung „ketela“<sup>2)</sup> oder „oebi“ (ubi), ein Wort, das eigentlich die *Dioscorea* bezeichnet<sup>3)</sup>, selbst aus dem Pidjin-Englisch versucht sich ein Wort, nämlich „kau-kau“, einzubürgern<sup>4)</sup>. Um Klarheit zu erreichen, sollte ein jeder Forscher den Begriff Süßkartoffel in seiner jeweiligen Landessprache gebrauchen, wenn er nicht besser die botanische Bezeichnung oder doch den Begriff Batate<sup>5)</sup> dafür anwendet.

**Botanisches.** Die Süßkartoffel führt den botanischen Namen *Ipomoea BATATAS* und gehört zu den Windengewächsen (Convolvulaceae), die eine Familie der Röhrenblütler (Tubiflorae) bilden. „Sie ist eine windende, meist aber mit niederliegenden Ranken kultivierte Pflanze mit breiten, wenig gelappten Blättern, großen roten oder weißen Blüten und breit spindelförmigen, gewöhnlich bis faustgroßen, zuweilen aber 1 bis 2 Kilogramm schweren, mehr oder weniger süßen, sehr stärkereichen Knollen.“ Soweit die allgemeine Schilderung dieser für Neuguinea so charakteristischen Knollenfrucht durch den Botaniker Warburg<sup>6)</sup>. Die soeben erschienene Studie des Botanikers Yen<sup>7)</sup>, der 1958 das Innere Neuguineas aufsuchte und der Batate seine besondere Aufmerksamkeit schenkte, unterrichtet uns noch, daß die Pflanze nach der Blüte schwarze Samenkörner bildet. Proben verschiedener Batatenarten ließ er sich durch das Department of Agriculture in Goroka (Australisch-Neuguinea) zuschicken. Es sei bereits hier darauf hingewiesen, daß die Eingeborenen keinen Gebrauch von diesen Samenkörnern der Batate machen, obwohl sie Tabaksamen aussäen.

Diese Knollenfrucht mit ihrem süßlichen Geschmack, der an den unserer Kartoffeln erinnert, wenn sie Frost bekommen haben<sup>8)</sup>, liebt wie die Yams trockenen Boden, ist „außerordentlich anspruchslos“ und „bedarf kaum einer

<sup>1)</sup> In einer früheren Arbeit konnte ich bereits darauf hinweisen (1957, S. 152 f.).

<sup>2)</sup> Gjellerup, S. 173; De Kock, S. 162. — Vgl. zu ketella Friederici 1929, S. 472.

<sup>3)</sup> Le Roux, S. 292; van der Sande Bd. 3, S. 8; Wichman 1917, S. 110. — Nouhuys, S. 8, Anm. 1 schreibt „Ubi ist im Malayischen Archipel die allgemein gebräuchliche Bezeichnung für die Knollenfrüchte der Gattung *Dioscorea*. Anderwärts sind sie bekannter unter dem Namen Bataten“. Vgl. zu ubi auch Friederici 1929, S. 474.

<sup>4)</sup> Bjerre, S. 105. Auch von Höltker (MS Jahrbuch XIX, Anm. 67), aber hier für eine „lange Yamsart“ festgestellt. — Vgl. auch Gehberger, S. 322, Anm. 33.

<sup>5)</sup> Zum Begriff Batate vgl. Friederici 1947, S. 81 f.

<sup>6)</sup> Warburg 1922, Bd. 3, S. 147 ff., 150.

<sup>7)</sup> Yen, S. 371.

<sup>8)</sup> Neuhaus, Bd. 1, S. 269. Er weist ebenfalls auf die am Boden liegenden Ranken hin (S. 284).

Pflege“<sup>9)</sup>). Die Reifezeit dieser Knollenfrucht wird mit vier Monaten angegeben; bereits nach zwei Monaten bilden sich die Knollen<sup>10)</sup>).

Über die *Verbreitung der Süßkartoffel* in Neuguinea hatte man noch bis vor wenigen Jahrzehnten wenige Kenntnisse. Warburg spricht in seinem botanischen Beitrag zu dem von Krieger herausgegebenen Sammelwerk „Neuguinea“ ganz allgemein davon, daß Bataten „mehr im westlichen Teil sowie auch am Ramu“ angebaut werden<sup>11)</sup>. Auch van der Sande formuliert im 3. Band des Standardwerkes Nova Guinea ganz allgemein für Niederländisch Neuguinea, daß nach dem Sago der Taro, die Yams und die Batate die „wichtigste“ Nahrung seien<sup>12)</sup>. Wir werden sehen, daß die Batate von den Völkern und Stämmen Neuguineas als Nahrungspflanze ganz verschieden bewertet wird. Für den westlichen Teil Neuguineas hat vor allem Le Roux in seinem klassischen Werk über die Bergpapas genauere Angaben gemacht. Es handelt sich um die Stämme Moni, Ekari und Dom im Gebiet des Wisselmeeres, für die verschiedene Batatenarten „hoofdschotel“ sind. Die Dom bezeichnen die Batate mit bijem, die Moni mit balerei, die Ekari mit nōta. Man unterscheidet aber nach Form, Farbe und Geschmack der Knollen verschiedene Sorten, die ihre besondere Bezeichnung führen<sup>13)</sup>. Für die Ekari, die sich selbst Me (= Menschen) nennen und von den Küstenbewohnern Kapauku genannt werden, bestätigt Pospisil, daß eine spinatartige Gemüsepflanze, idaja genannt, und die Batate die beiden wichtigsten Kulturpflanzen seien<sup>14)</sup>. Auch die Papua an den Steilhängen der tief eingeschnittenen Täler des Dika-, Panara- und oberen Balim-Flusses (nordwestlich vom Wilhemina-Berg) bauen in erster Linie Bataten in vielen Sorten an (Gattungsname: bei), dagegen Taro weniger häufig! Das Siedlungsgebiet der Stämme am oberen Balim liegt in 2500 Meter Höhe und reicht westwärts gar bis zu 3300 Meter hinauf<sup>15)</sup>!

Im Mimika-Kulturgebiet, das von der Etna-Bai bis zum Otokwa-Fluß reicht und nordwärts vom Charles-Louis- und Carstenz-Gebirge begrenzt wird, finden sich in den Strandgärten auch Beete mit Bataten, obwohl das Gebiet sumpfig ist und die Sagowirtschaft vorherrscht. Der prozentuale Anteil der Batate im Ernährungssektor dieser Menschen ist jedoch gering<sup>16)</sup>.

Auch von den Obota-Leuten, deren Siedlung unweit der Einmündung des Kapare in den Mimika liegt, wird die Batate neben Bananen kultiviert, doch ist Sago die Hauptnahrung. Dagegen scheint nach den Angaben von Wollaston bei den Tapiro am Oberlauf des Mimika die Batate zu überwiegen, wenn auch Taro mitangebaut wird<sup>17)</sup>. Die östlich von ihnen und zwar am Fuß des Wilhemina-Berges (nordwestlich vom Lorentz-Fluß) in 1500 bis 1800 Meter Höhe wohnenden Pesechem pflanzen ebenfalls Bataten neben Zuckerrohr und Bananen an. Wirz notierte für Batate die Bezeichnung bieh<sup>18)</sup>. Für die sogenannten Goliathberg-Pygmaen bezeichnet de Kock Colocasia und Batate als hauptsächlichste Nahrung<sup>19)</sup>. Es ist nicht verwunderlich, wenn anderwärts von den Jaqai, deren Wohngebiet vom Eilandenfluß und Digul umschlossen wird, die Batate nicht erwähnt wird, denn „das Land ist arm an guten Böden“ und in den Sumpfböden zu beiden Seiten der Wasserläufe gedeihen in reichem Maße Sagopalmen, Wasser-Zuckerrohr, Wasserlilien und wilder Reis<sup>20)</sup>. Hingegen haben die Moejoe, am Oberlauf des gleichnamigen Flusses, der von Norden kommend

<sup>9)</sup> Schmitz 1960 b, S. 133. — Ähnlich Wirz 1934, S. 32.

<sup>10)</sup> Le Roux, S. 293; Williamson, S. 195; Wirz 1952, S. 20.

<sup>11)</sup> Warburg, S. 65.

<sup>12)</sup> van der Sande Bd. 3, S. 8.

<sup>13)</sup> Le Roux, S. 225, 292.

<sup>14)</sup> Pospisil, S. 13, 69.

<sup>15)</sup> Wirz 1924, S. 4 f., 86.

<sup>16)</sup> Pouwer, S. 1, 44, 53.

<sup>17)</sup> Wollaston, S. 88, 162.

<sup>18)</sup> Nouhuys, S. 1, 8.; Wirz 1924, S. 132.

<sup>19)</sup> De Kock, S. 162.

<sup>20)</sup> Boelars, S. 14, 20.

sich in den Digul ergießt, auf ihrem Speisezettel neben anderen Knollenfrüchten auch die Batate stehen. Sie kommt aber nach Schoorl „mehr im Oberland“ vor<sup>21)</sup>. Es ist nun bemerkenswert, daß von den südpapuanischen Völkern ein so guter Kenner wie Nevermann die Batate nicht unter den Anbaupflanzen der Bewohner von Frederik Hendrik Eiland, der Kanum-irebe und Je-nan aufzählt, obwohl bei letzteren Taro und Yams angebaut werden<sup>22)</sup>. Auch Wirz nennt die Batate nicht unter den Nahrungspflanzen der Marind-anim, bei denen neben Sago die Banane die erste Stelle unter den Kulturgewächsen einnimmt. Im feuchten Boden wird noch Taro, auf trockenem dagegen nur Yams angebaut. Da diese letztgenannte Bodenbeschaffenheit im Gebiet der Marind-anim selten, aber östlich des Torassi-Grenzflusses in reicherm Maße gegeben ist, hat hier der Yams-Anbau neben Taro den Vorrang. Dieser Unterschied zwischen diesem östlichen und westlichen Gebiet wird von Wirz besonders hervorgehoben<sup>23)</sup>. Wenn auch östlich der Grenze, im Morehead-Distrikt (Keraki) die Süßkartoffel (nae) als Kulturpflanze an letzter Stelle genannt wird — Yams ist nämlich hier die Stapelfrucht — so ist dies durchaus verständlich, denn Williams vermerkt ausdrücklich, daß die Süßkartoffel hier erst in der Kolonialzeit eingeführt wurde<sup>24)</sup>. Weiter östlich scheint im Daudai-Distrikt zwischen Paho- und Oriomo-Fluß die Batate ebenfalls unbekannt gewesen zu sein. Nach dem äußersten Westen zu herrscht Yams, hier jedoch Taro vor. Beaver bezeichnet diese Bevölkerung überhaupt als bessere Jäger, die auf Feldwirtschaft weniger Wert legen<sup>25)</sup>. So mag es sich auch erklären, daß Wirz für die Gogodara die Batate nicht erwähnt, während sie Beaver mit aufzählt, und zwar mit der Einschränkung „but not to any great extent!“<sup>26)</sup>. Besonders wichtig ist meines Erachtens die Tatsache, daß die Kiwai-Insulaner „seit undenklichen Zeiten“ neben anderen Knollenfrüchten die Batate anbauen. Sie wird allgemein nori und iwiopu genannt, doch führten die etwa 20 Arten besondere Bezeichnungen<sup>27)</sup>.

Für die Delta-Division ist die Situation unklar. Wirz sagt, daß in der Regel zuerst Bananen, Zuckerrohr und „etwa auch“ Süßkartoffeln gepflanzt werden. Er widmet aber diesem Kulturgewächs im Gegensatz zu den übrigen keinen besonderen Abschnitt<sup>28)</sup>. Es muß also angenommen werden, daß die Süßkartoffel in diesem Gebiet keine bedeutsame Rolle spielt. Dagegen finden wir den Anbau dieser Knollenpflanze bei den Ipi und Elema zu beiden Seiten des Purari<sup>29)</sup>. Auch im Gebiet zwischen Mekeo-Distrikt und Mount Yule stellte Taylor den Anbau der Batate fest: so in Kapatea, Rarai, Kuefa (hier in beträchtlicher Höhenlage!) und in Lumimait. Zumeist erwähnt er den Anbau der Batate zusammen mit Yams und Zuckerrohr<sup>30)</sup>. Von dem Bergvolk der Mafulu zählt Williamson eine Reihe von Anbaupflanzen auf, an erster Stelle dabei die Batate, davon die Sorten asi, bili, dube, saisasumulube und ambu tolo (= reife Banane, da ihre Knollen wie diese aussehen!)<sup>31)</sup>. In den kümmerlichen Anpflanzungen an den Steilhängen des Vanapa-Flusses fand Hurley neben Yams und Zuckerrohr auch Bataten<sup>32)</sup>. Bereits vor der europäischen Kolonisierung gediehen die Bataten sehr üppig neben Bananen, Yams und Zuckerrohr im Maiva-Distrikt gegenüber der Yule-Insel<sup>33)</sup>. Das erscheint besonders beach-

<sup>21)</sup> Schoorl, S. 65.

<sup>22)</sup> Nevermann vgl. Literaturverzeichnis.

<sup>23)</sup> Wirz 1925, Bd. 2, 1, S. 180 f.

<sup>24)</sup> Williams 1936, S. 216.

<sup>25)</sup> Beaver, S. 88 f.

<sup>26)</sup> Wirz 1934, S. 451; Beaver bei Haddon 1961, S. 334.

<sup>27)</sup> Landtman 1927, S. 66, 87 und 1933, S. 22.

<sup>28)</sup> Wirz 1934, S. 31 ff.

<sup>29)</sup> Holmes, S. 255.

<sup>30)</sup> Taylor, S. 63, 74, 126, 169, 208.

<sup>31)</sup> Williamson, S. 65.

<sup>32)</sup> Hurley, S. 118.

<sup>33)</sup> Chalmers und Gill, S. 232, 233.



tenswert, da auf der kleinen Insel Mailu die Süßkartoffel erst in rezenter Zeit eingeführt wurde, aber heute bereits sehr stark angebaut wird<sup>34)</sup>.

Über die Nahrungspflanzen im östlichen Küstengebiet der Insel liegt leider nur die Angabe von Comrie vor, der 1874 als Arzt auf der „Basilisk“ die Küste zwischen Ostkap und Astrolabe-Bai kennenlernte. Er zählt als Feldfrüchte Yams, Taro und Süßkartoffeln auf<sup>35)</sup>. Vermutlich bezieht sich seine Angabe auf die Verhältnisse am Ostkap. Im Gebiet des Huongolfes und der Astrolabe-Bai hat jedoch die Batate nur geringe Bedeutung gehabt. So nennt Lehner für die Bukawac (Bukaua) die Batate nicht unter den Kulturgewächsen und, wenn sie wie von Hogbin bei den Busama festgestellt wird, wird sie als „nicht volkstümlich“ bezeichnet<sup>36)</sup>. Bei der eminenten Bedeutung der Yams im Gebiet der Raiküste ist es nicht verwunderlich, wenn die Batate für diese Stämme nicht genannt wird<sup>37)</sup>. Im Gebiet der Astrolabe-Bai scheint die Wertschätzung der Batate sehr verschieden gewesen zu sein. Maclay führt sie unter den Nahrungspflanzen als *Convolvulus* unter der einheimischen Bezeichnung *degargol* auf, von denen eine rötliche und eine weiße Knollenfrucht kultiviert wird. Er betont, daß diese Batatenarten den anderen Knollenfrüchten wie Yams und Taro an Wichtigkeit nicht gleichkommen. Speziell für Bogadjim behauptet Hagen, daß hier die Batate nicht angebaut würde, während sie Biro unter den Kulturpflanzen, wenn auch nach Taro und Yams, nennt. Nicht größer ist nach Finsch die Wertschätzung dieser Knollenfrucht im Gebiet von Konstantinshafen. Dagegen legt man im Bereich von Kap König Wilhelm mehr Wert auf den Anbau der Batate, wenn auch hier die Yams die Hauptnahrung bildet<sup>38)</sup>.

Verfolgen wir die Verhältnisse an der Nordküste weiter westwärts, so wird von P. Reiter in seiner zusammenfassenden Arbeit, die sich auf das Gebiet von Friedrich Wilhelmshafen bis Monumbo und von Dallmannhafen bis zur holländischen Grenze bezieht, der Anbau der Batate neben dem von Taro und Yams genannt<sup>39)</sup>. In der Landschaft um Wewäk sah P. Alfredus ebenfalls in den Gärten Bataten<sup>40)</sup>. An der Walmanküste stellt sie P. Vormann unter den Kulturgewächsen fest<sup>41)</sup>. Hier im Gebiet von Aitape wird die Batate malu genannt<sup>42)</sup>. Für die Bewohner der Sko-Küste zwischen Tamifluß und Humboldtbai bildeten die reichen Sagobestände eine ausreichende Grundlage der Ernährung. Dagegen finden sich in der „Kulturrandzone des Waldes“ Anpflanzungen von Bataten, Yams und Taro<sup>43)</sup>. Für das Manikion-Gebiet nennt Wichmann unter den vielen kultivierten Pflanzen auch die üblichen Knollenfrüchte, darunter die Batate und betont, daß in den höher gelegenen Gebirgslandschaften an Stelle des Sago die überall kultivierten Knollenfrüchte *Colocasia* und Batate treten<sup>44)</sup>. Von den Ifar-Leuten am Südhang des Cyclopes-Gebirges erwähnt van der Sande die „reguläre Kultivierung der Süßkartoffeln“ als besonderes Charakteristikum<sup>45)</sup>. Zwar ist bei den Saweh-Papua im Sermovai-Distrikt die Ausbeutung der Sagopalmenbestände vorrangig, doch baut man auch „obi, ketella (Batate), keladi (*Colocasia*) neben Zuckerrohr“ an<sup>46)</sup>. Im Gebiet der Waropen-Papua des östlichen Küstenstreifens der Geelvinkbai ist entsprechend der Böden die Situation verschieden. Im Kai-Distrikt bezieht man die Lebensmittel aus dem Inland oder von der Insel Japen, da gutes Anbauland zu weit entfernt ist; der Anbau ist hier deshalb ohne Bedeu-

<sup>34)</sup> Saville, S. 88.

<sup>35)</sup> Comrie, S. 90.

<sup>36)</sup> Hogbin, S. 42; Lehner, S. 433.

<sup>37)</sup> Schmitz 1959.

<sup>38)</sup> Maclay, S. 5; Hagen, S. 198; Biro, S. 65; Finsch, S. 57; Stolz, S. 253 f.

<sup>39)</sup> Reiter, S. 235.

<sup>40)</sup> Bei Höltker 1940/41, S. 35.

<sup>41)</sup> Reiter, S. 898.

<sup>42)</sup> Gordon-Thomas, S. 104.

<sup>43)</sup> Schultze, S. 9 f.

<sup>44)</sup> Wichmann, Bd. 4, S. 129, 392 Anm. 6.

<sup>45)</sup> van der Sande, Bd. 3, S. 177.

<sup>46)</sup> Gjellerup, S. 173.

tung. Dagegen werden im Napan-Distrikt Fruchtbäume und Knollenfrüchte, darunter die Batate (farenggeno) angebaut, da hier besserer Boden vorhanden ist<sup>47)</sup>.

Die wagemutige Durchquerung Neuguineas durch Champion und Karius unter Benutzung der Wasserwege des Fly und Sepik ergab, daß die Batate in den Höhen des Zentralgebirges durchaus bekannt war und angebaut wurde. Unweit der Einmündung des Palmer-Flusses in den Fly fand man in den Gärten Bataten neben Taro und Zuckerrohr. Ebenso war die Batate den Karikmin südlich vom East- oder Clear-Fluß (Nebenfluß des Sepik-Oberlaufes) und den Unkiamin am Tungom (Nebenfluß des Oberlaufes vom Palmer-Fluß) keineswegs fremd. Champion fiel auf, daß die Unkiamin für sie die gleiche Bezeichnung — leider nennt er sie nicht — anwenden wie die Leute im Hochland am Palmer-Fluß, obwohl beider Sprachen verschieden voneinander sind<sup>48)</sup>. Um so mehr fiel den beiden Europäern auf, daß weder bei den Bewohnern von Bolivip, deren Siedlung am Bol-Fluß liegt und die zu den Unkiamin gehören, noch im Gebiet des Luap-Flusses Bataten festzustellen waren<sup>49)</sup>. Bei dieser schwierigen Durchquerung konnten die gemachten Feststellungen zunächst nur oberflächlichen informatischen Charakter haben. Möglicherweise war in diesen Höhenlagen die Batate vorrangig vor Taro, Banane und Zuckerrohr, wie dies für die Bevölkerung am Lake Kutubu (östlich vom Oberlauf des Strickland-Flusses) festgestellt wurde. Die Batate wird hier *agira* genannt<sup>50)</sup>.

Für das Sepik-Gebiet liegen nur wenige Angaben vor. Auf seiner Fahrt stromaufwärts sah Schultze Bataten in den Gärten der „43. Siedlung“, die er südlich der Einmündung des Oktober-Flusses in den Sepik auf seiner Karte eingezeichnet hat<sup>51)</sup>. Über weite Gebiete des Sepik scheint die Batate jedoch unbekannt gewesen zu sein, denn weder Kaberry hat sie für die Abelam noch Margaret Mead für die Arapesh unter den Anbaupflanzen aufgezählt<sup>52)</sup>. Wesentlich reicher fließt das Material aus dem zentralen Bergland des australischen Mandatsgebietes. Bei den Enga (Tschaga) war die Batate die erstrangige Kulturpflanze, obwohl auch Taro, Yams und Zuckerrohr angebaut werden<sup>53)</sup>. Crotty gibt in seinem Wörterverzeichnis für diese Batate *aine* und *mabu* an. Wirz bringt die Form *aina* und zählt außerdem noch folgende Arten auf: *wane*, *taidawa*, *kagirawa*, *ubokawa*, *tarpokai*, *simbangai*, *pidjuwa*, *pizio*, *andiap*<sup>54)</sup>. Und ebenso dominiert die Batate als Kulturpflanze bei den Stämmen am Hagenberg, am Waghi und Chimbu und das gleiche gilt für die Gende im Bismarckgebirge und die Bena-Bena zwischen Krätke-Gebirge und Garfuku-Fluß<sup>55)</sup>. Die Mbowamb nennen die Batate *oka*<sup>56)</sup>. Die Ayom-Pygmäen im Schrader-Gebirge bauen zwar Bataten neben Taro und Yams an, doch geben sie der Yams den „weit überwiegenden Vorzug!“<sup>57)</sup> Im Ramu-Gebiet ist die Batate unter den Bezeichnungen *ikiri* (Atemble) und *iangamanga* bekannt<sup>58)</sup>. Yen berichtet gleichfalls von den Bewohnern des Hochlandes um Goroka der Eastern Highlands, daß sie Bataten anbauen. Er erhielt von 22 Varietäten die Samen<sup>59)</sup>.

Über das Hinterland des Huongolfes sind wir durch neueste Forschungen gut unterrichtet. Schmitz stellte bei den Bewohnern des Wantoat-Tales, deren

<sup>47)</sup> Held, S. 340 f.

<sup>48)</sup> Champion, S. 29, 105, 215.

<sup>49)</sup> Champion, S. 81, 94.

<sup>50)</sup> Williams 1940/41, S. 153.

<sup>51)</sup> Schultze, S. 53.

<sup>52)</sup> Kaberry, S. 347; Mead, S. 281 f.

<sup>53)</sup> Wirz 1952, S. 20.

<sup>54)</sup> Crotty, S. 936, 950; Wirz, S. 20 f.

<sup>55)</sup> Vicedom und Tischner Bd. 1, S. 181; Tischner, S. 52; Lutzbetak, S. 63; Aufenanger und Höltker, S. 41; Ckinnery 1934, S. 117.

<sup>56)</sup> Vicedom und Tischner, Bd. 1, S. 181.

<sup>57)</sup> Gusinde, S. 565.

<sup>58)</sup> Gordon-Thomas, S. 104.

<sup>59)</sup> Yen, S. 371.

Dörfer in 1200 bis 1800 Meter Höhe liegen, den Anbau der Batate neben Yams und Taro fest. Von der Batate, deren Genusname *sita* lautet, kennen die Eingeborenen nicht weniger als 40 bis 50 Varietäten<sup>60</sup>). Die Bewohner des Jupna-Tales unterscheiden sich als „Buschleute“, Bewohner der nördlichen Regenwaldzone, und „Bergleute“ in den Hochgebirgstälern. Die ersteren, etwa ein Drittel der Bevölkerung, bauen Bananen, Zuckerrohr, Taro und Yams an, doch erreichen diese Kulturpflanzen nicht mehr die Bergzone, in der ein weit ungünstigeres und rauheres Klima herrscht. Schmitz betont ausdrücklich: „Als wichtigste Anbaupflanze trifft man nur noch die Süßkartoffel an!“ Hier führt die Süßkartoffel den Namen *sogo*<sup>61</sup>). Im Hinterland von Finschhafen, und zwar bei den Kai (Kate), ist die Situation nach Keysser so, daß Taro und Yams die Hauptnahrung bilden, aber im Inland die Batate vorherrscht, die an der Küste nur wenig beachtet wird<sup>62</sup>).

Über die Kukukuku im Watut-Tal, deren Siedlung die 2000-Meter-Grenze erreicht, sind wir durch Beatrice Blackwood gut informiert. Bei ihnen ist die Batate die wichtigste Feldfrucht, für Taro und Yams „soll“ der Boden nicht gut sein<sup>63</sup>). Die gleiche Situation fand M. B. Girard auch im unteren Watut-Tal<sup>64</sup>). Bei den Buang an den Talhängen des Snake-Oberlaufes bilden Yams und Bataten (in verschiedenen Varietäten) die wichtigsten Kulturen. Bei den Patep-Leuten im Osten waren Batate und Taro vorherrschend. Von den Mapos im Zentrum des Snake-Tales nennt M. B. Girard als Gattungsnamen *lombong* und von den Varietäten unterscheidet sie interessanterweise „alte Sorten“ und solche, die von den benachbarten Jamap eingeführt wurden<sup>65</sup>).

Alte Sorten: *gua warkr*  
*mpanguap*  
*tami*  
*sisik*

Von den Jamap stammend: *mbang*  
*ngua ringe*

Der Regierungsethnologe Chinnery hat schließlich im Gebiet der Wasserscheide des Bialolo und Waria folgende Beobachtung machen können. In den Dörfern der „unteren“ Stämme (gemeint ist wohl des Wariatales) sind Taro, Bananen und Zuckerrohr wichtig, weniger Yams und Batate, dagegen herrschen bei den Bergstämmen, wie zum Beispiel den Gene-Leuten, in etwa 1650 Meter Höhe wohnhaft, Yams, Batate und Zuckerrohr vor, während Taro und Bananen zurücktreten<sup>66</sup>).

Würde man nun die Verbreitung der Batate, und zwar unter Zugrundelegung ihres Wertes, den diese Knollenfrucht in der Ernährungswirtschaft der Stämme Neuguineas genießt, auf einer Karte eintragen, so würde sich folgendes Bild ergeben. In zwei großen Gebieten ist die Batate erstrangig und „Stapelfrucht“. Einmal ist es das Gebiet der Tapiro, Moni, Ekari, Dom und das der Stämme am Dika, Panara und Balim im westlichen Neuguinea, zum andern das Gebiet der Enga, Mbowamb, Gende sowie des Hinterlandes vom Huongolf (Jupna-Tal, Kukukuku, unteres Watut-Tal) im Mandatsgebiet. Es handelt sich dabei um Anbauggebiete, die zwischen 1200 bis 3300 Meter Höhe liegen. Es könnte somit gefolgert werden, daß die Batate stets bei Bergvölkern den Vorrang genieße. Diesen Schluß wage ich jedoch noch nicht zu ziehen, da von vielen Bergstämmen, wie den Goliathberg-Pygmäen, den Pesechem, Mafulu und selbst im Gebiet der Wasserscheide zwischen Fly und Sepik nicht verbürgt ist, daß die Batate als Kulturpflanze einen Vorrang vor den sonst hier noch üblichen Knollenfrüchten einnähme. Allerdings muß darauf hingewiesen werden, daß

<sup>60</sup>) Schmitz 1960 a, S. 10, 36.

<sup>61</sup>) Schmitz 1958, S. 342, 353, 384.

<sup>62</sup>) Keysser Bd. 3, S. 12 f.; Detzner, S. 103; Nevermann, S. 2.

<sup>63</sup>) Blackwood 1939, S. 19 f. und 1950, S. 12; G. 1952, S. 32; Bjerre, S. 105; Detzner, S. 66, 50.

<sup>64</sup>) Girard 1957, S. 216.

<sup>65</sup>) Girard, S. 214, 216, 220 f.

<sup>66</sup>) Chinnery 1924, S. 23, 44.



die Beobachter dieser letztgenannten Bergstämme nicht ahnen konnten, wie wichtig Angaben über die Bedeutung der Kulturpflanzen innerhalb des Agrar- und Ernährungskomplexes der einzelnen Stämme sein würden. Es ist außerdem nicht zu übersehen, daß auch andere Stämme in Neuguinea, die nicht im Bergland siedeln und Knollenfrüchte anbauen, Bataten pflanzen. Selbst bei Stämmen, die in überwiegendem Maße ihre Wirtschaft auf die Verwertung der Sagopalmen ausgerichtet haben, findet man die Batate, selbst wenn sie unter den Feldfrüchten auch nur „wenig volkstümlich“ ist.

Wichtig ist weiterhin, daß die Batate von zuverlässigen Forschern aus verschiedenen Gebieten unter den hier üblichen Knollenpflanzen nicht aufgezählt wird, so daß anzunehmen ist, sie ist hier unbekannt. Das gilt vor allen Dingen für die Südwestküste: die Jaqai zwischen Eilanden-Fluß und Digul, für die Frederik Hendrik Insel, die Marind-anim mit ihren westlichen und östlichen Nachbarn und für Daudai. Erst im Gebiet der Delta Division tritt die Batate wieder auf, aber auch nur als eine wenig beachtete Frucht. Ebenso wurde beiderseitig des Sepik die Batate nicht festgestellt<sup>67)</sup>, dasselbe gilt auch für die Arapesh. Nun sind zwar in überwiegendem Maße die Bodenverhältnisse in diesen Gebieten nicht immer für den Anbau der Batate günstig, denn weite Strecken sind sumpfiges Schwemmland, und die Batate liebt trockenen Boden. Um so auffälliger ist die Tatsache, daß in einigen dieser Gebiete, nämlich bei den Marind-anim und Je-nan, die Yams als ausgesprochene Trockenpflanze angebaut wird, und andererseits im sumpfigen Mimika-Gebiet, wo Sago vorherrscht, die Batate bekannt ist!

Aus diesen Tatsachen ergibt sich, daß

1. sowohl voraustronesischen wie austronesischen Stämmen die Batate neben anderen Knollengewächsen bekannt war und von ihnen angebaut wurde,
2. die Wertschätzung der Batate unter den Stämmen verschieden ist. Dafür sind nicht in allen Fällen Bodenbeschaffenheit oder Klima bestimmend, wie eine Bemerkung von Hagen klar erkennen läßt. Er schreibt ausdrücklich, daß die Europäer in Stephansort (Astrolabe-Bai) als Ersatz für Taro die Batate mit Erfolg anpflanzten, die bei den Eingeborenen absolut nicht beliebt war<sup>68)</sup>,
3. von den unter 1. genannten die voraustronesisch sprechenden Stämme in höheren Berglagen der Batate auf Grund ihrer Anspruchslosigkeit hinsichtlich Boden und Klima den Vorzug gaben und ihre Ernährung voll und ganz auf dieser Frucht basierte. Diese Menschen konnten ohne Bataten nicht leben. Luzbetak stellte zum Beispiel fest, daß die Eingeborenen, wenn sie keine Bataten erhalten und nur von anderen Nahrungsmitteln leben müssen, sich schwach und sterbenselend fühlen<sup>69)</sup>,
4. es Stämme gibt, die die Batate nicht anbauen, obwohl sie die Yams kultivieren. Zwei Erklärungen sind dafür möglich: Entweder haben sie nie Kenntnis von dieser Knollenfrucht gehabt, oder ihr Wissen um sie ist aus irgendwelchen Gründen verlorengegangen.
5. nach dem Stand unserer bisherigen Kenntnisse der Anbau der Batate zunächst keiner ethnischen Gruppe zugeordnet werden kann, wie dies von Schmitz für Taro und Yams im Gebiet der Huongolf-Halbinsel überzeugend geschehen ist. Jedoch läßt das unter 2. und 4. Gesagte durchaus die Möglichkeit dafür offen.

Über die *Art und Weise des Anbaues* von Knollenfrüchten liegen gute Informationen vor, leider geht aus ihnen nicht immer einwandfrei hervor, ob

<sup>67)</sup> Behrmann 1917, S. 88 und 1931, S. 246.

<sup>68)</sup> Hagen, S. 198.

<sup>69)</sup> Luzbetak, S. 63, ferner Champion, S. 28. Ernährungsphysiologisch wichtig ist eine Angabe bei Hogbin (S. 44 Anm. 1) über Eingeborenearbeiter aus dem Innern, die nicht weiter arbeiten wollten, wenn sie nicht statt des Reises Bataten erhielten!

die gemachten Beobachtungen in gleicher Weise für alle Knollenpflanzen gültig sind oder ob nicht doch irgendwelche Unterschiede bestehen. Deshalb ist zunächst eine Betrachtung der Anbaumethoden bei Stämmen, welche die Batate als Stapelfrucht haben, das Gegebene. Ganz allgemein geht der Garten- oder Feldanlage die Brandrodung voraus, der dann eine mehr oder weniger sorgfältige Bodenvorbereitung folgt<sup>70)</sup>.

Bei den Ekari, Moni und Dom im Gebiet des Wisselmeeres pflanzten die Frauen die Bataten. Dazu benutzten sie einen 75 Zentimeter langen „Grabstock“ (besser Pflanzstock), mit dem sie jeweils ein 10 bis 20 Zentimeter breites Loch machten, in das 3 bis 5 Stecklinge — sie wurden von den Ranken benachbarter Batatenbeete abgeschnitten — gesetzt wurden. Die Pflanzlöcher hatten einen Abstand von etwa einem Meter. Als Zwischenfrucht pflanzte man ein spinatartiges Gemüse, das nach einem Monat von den Frauen abgeerntet wurde und die Bataten in ihrem Wachstum nicht störte. Das Erdreich wurde dann um die Setzlinge mit den Händen festgedrückt, und um die Pflanzstelle wurde weitere Erde mit den Händen angehäufelt. Das Jäten und Ernten oblag den Frauen, wenn auch die Männer „gelegentlich“ mithalfen. Pospisil macht bei den Ekari noch einen Unterschied zwischen den rechteckigen Beeten in der Ebene und den terrassenartig angelegten Anbauflächen an den Hängen. Hier ein extensiver, dort ein intensiver Feldbau, der im Vergleich zum ersteren einen höheren Ertrag liefert, aber auch einen höheren Aufwand an Arbeit nowendig macht, da die Männer die vielen sich rechtwinklig schneidenden Entwässerungsgräben in mühevoller Arbeit mit ihren blattförmigen „Holzspaten“ ausheben müssen<sup>71)</sup>.

Bei den Stämmen des Swart- und Dika-Tales war das Pflanzen von Knollenfrüchten und Bananen den Frauen vorbehalten, dazu benutzten sie einen unterarmlangen Pflanzstock, während die Männer den wuchtigen bis zu zwei Meter langen Grabstock zum Anbau des Zuckerrohres und Pandanus, der einzig und allein ihnen zukam, gebrauchten. Teilweise wurden Taro, Bananen und Gemüse als Zwischenfrucht angebaut. Nach dem Pflanzen überließen die Frauen die Felder bis zur Ernte sich selbst<sup>72)</sup>. Bei den Enga und Mbowamb werden die Bataten das erste Jahr in sehr sorgfältig angelegte Rechteckbeete gepflanzt, die nach dem Abernten in große Hügelbeete umgesetzt werden, wobei man alles Unkraut vor dem Hügeln in die Mitte des Beetes warf. Der Erfolg dieses Verfahrens, dem Boden durch Gründung Nährstoffe zuzuführen, muß diesen Stämmen bereits in vorkolonialer Zeit bekannt gewesen sein. Es wird von Vicedom noch vermerkt, daß — sofern das Kraut nicht ausreicht — zusätzlich noch Gras dazu gehäuft und verbrannt wird! Bei den Mbowamb waren diese gehügelten Beete 60 Zentimeter hoch, sie hatten einen Durchmesser von ein bis eineinhalb Meter. In jedes derartige Hügelbeet wurden 3 bis 4 Stecklinge gesetzt. Bei den westwärts wohnenden Enga erreichten die Hügelbeete sogar einen Durchmesser von 4 Meter, in diese wurden 20 bis 30 Schößlinge gesetzt. Diese Anbaumethode erlaubte 4 bis 5 aufeinanderfolgende Ernten auf dem gleichen Areal, ohne daß der Ertrag geschmälert worden wäre. Die Früchte wurden sehr rationell geerntet, indem man mit der Hand die großen Früchte im Erdreich ertastete und zuerst erntete, die kleinen aber wieder mit Erde bedeckte, um ihr weiteres Wachstum nicht zu beeinträchtigen. Das Ausheben der Gräben war Männer-Arbeit, das Pflanzen und Ernten kam dagegen den Frauen zu<sup>73)</sup>.

Erdhügel für Bataten-Anbau kennen auch die Gende. Die Frauen lockern sehr gründlich das Erdreich, scharren es zu kleinen Haufen zusammen und stecken in einen jeden von ihnen drei Batatenranken, die sie aus dem vor-

<sup>70)</sup> vgl. Damm.

<sup>71)</sup> Le Roux, S. 292 f.; Pospisil, S. 68 f.

<sup>72)</sup> Wirz 1924, S. 88, 90.

<sup>73)</sup> Vicedom, S. 25 f.; Vicedom und Tischner Bd. 1, S. 184 ff.; Tischner, S. 51; Wirz 1952, S. 20 f.

jährigen Garten entnehmen. Als Zwischenfrüchte pflanzen sie Taro, Yams und Gemüse. Auch die Gende ernteten die Batate je nach Bedarf ganz im Gegensatz zu anderen Knollenfrüchten<sup>74)</sup>. Die östlich von den Gende zwischen Krätke-Gebirge und Garfuku siedelnden Bena-Bena pflanzen Bataten sowohl an den Hängen wie in der Ebene. In beiden Fällen sucht man ebenfalls durch Anlage von Gräben die tropischen Regengüsse abzuleiten bzw. aufzufangen. Bemerkenswert ist, daß an der Vorbereitung des Bodens, der mit zugescharften Stöcken 1 bis 2 Fuß tief aufgelockert wird, beide Geschlechter beteiligt sind!<sup>75)</sup> Noch stärkere Hilfe leisten die Männer der Kukukuku ihren Frauen beim Feldbau. Sie pflanzen und jäten, ja sie tragen sogar die Feldfrüchte heim! Die Beete werden an der Waldgrenze an den schroffen Hängen angelegt. Damit die Erde nicht abgeschwemmt wird, legt man Baumstämme quer zum Hang<sup>76)</sup>. Im Jupna-Tal, wo für die Bevölkerung die Batate ebenfalls vorrangig für die Ernährung ist, liegen die kreisrunden Felder auf den kahlen Abhängen und sind mit Sträuchern umzäunt. Als Feldgerät werden Pflanzstock und Pflanzscheit genannt. Ernte- und Pflanzmonate sind Januar und Februar<sup>77)</sup>.

Im Wantoat-Tal, wo die Bataten-Felder sowohl im flachen Tal wie auch an den Berghängen — hier terrassenförmig übereinander<sup>78)</sup> — liegen und ihrer Lage entsprechend verschieden sind, liegt die Pflanzzeit der Batate bereits im Oktober bis Dezember, die Ernte also etwas früher. Dadurch überbrückt man die Knappheit des zweiten Halbjahres, die nach dem Verzehr des Yamsvorrates eintritt. Die Batate wird meistens noch einmal in den soeben abgeernteten Beeten angepflanzt. Obwohl von einer „Gründungung“ wie bei den Mbowamb nicht die Rede ist, kann man es bei der Anspruchslosigkeit der Batate durchaus wagen<sup>79)</sup>.

M. B. Girard hat bei den Buang eine bisher noch nicht beachtete Feststellung gemacht, daß nämlich die von diesen angebauten Varietäten verschiedener Herkunft sind und auch in unterschiedlicher Weise gepflanzt werden. Alt sind die Arten mpanguap, tami, sisik, möglicherweise noch gua warkr; für sie werden Pflanzlöcher gestoßen, die bei der gua warkr am Pallisadenzaun angelegt werden. Zwei andere Varietäten, die mbang und ngua ringe, stammen vom benachbarten Jamap. Es sind frühreife Sorten, von denen die erste in kleinen Hügeln angepflanzt, die letztere in kleine Pflanzlöcher gesteckt wird. Bemerkenswert ist der Hinweis, daß die Batate angesehen wird „comme essentiellelement feminine“, deshalb wird sie auch in den Frauengärten kultiviert<sup>80)</sup>.

Die Mafulu-Frauen pflanzen die Bataten sogar bereits im August und September, auch sie nehmen die Ranken von der vorjährigen Pflanzung. Der Boden wird nicht umgegraben, sondern die Ranken werden in kleine Löcher gesteckt, und zwar in etwa 70 Zentimeter Abstand. Die Bataten werden ebenso wie die Yams in besonderen Gärten gezogen, wobei für die Batate als Zwischenfrucht Bananen und Zuckerrohr genannt werden. Auch die Mafulu ernten die Bataten jeweils nach Bedarf<sup>81)</sup>.

Im Gebiet des Papuagolfes, und zwar bei den Namau werden trotz des wenigen Trockenlandes Bataten gepflanzt, und zwar werden die Ranken in Erdhaufen gesteckt, die eine Crustacee aufwirft, oder aber man sucht sich auf Sandbänken entsprechend trockene Flecken<sup>82)</sup>. Sehr ausführlich und bemerkenswert sind die Angaben über den Bataten-Anbau bei den Kiwai. Bei ihnen fällt die Pflanzzeit in die Monate Oktober bis November. Vor dem Abernten

<sup>74)</sup> Aufenanger und Höltker, S. 41, 43.

<sup>75)</sup> Chinnery 1934, S. 117.

<sup>76)</sup> G., S. 33; Blackwood, S. 19.

<sup>77)</sup> Schmitz 1958, S. 353, 382.

<sup>78)</sup> Ausführlich bei Schmitz 1960 a, S. 39, 41.

<sup>79)</sup> Schmitz 1960 a, S. 36—43.

<sup>80)</sup> Girard 1957, S. 221.

<sup>81)</sup> Williamson, S. 195, 197, 200.

<sup>82)</sup> Holmes, S. 255.



hat man vorsorglich die Ranken abgeschnitten und in Erdhaufen in der Nähe des neuen Gartens gesteckt. Sie halten sich bei feuchtem Wetter einige Tage und sind dann bei der Neubestellung gleich zur Hand. Bei der Neupflanzung werden immer einige Ranken zusammengenommen und in das mit dem Pflanzstock gestoßene Loch gesteckt. Diese Senker bewurzeln sich sehr schnell, und die Pflanzen bilden einen sehr dichten Laubteppich; einige Pflanzen ranken sich auch an Zaunpfosten hoch oder schlingen sich um nahestehende Bäume. Auch bei den Kiwai scheinen die Knollen je nach Bedarf aus dem Erdreich entnommen zu werden, denn Landtman hebt besonders hervor, daß sie im Haus rasch verbraucht werden müssen, da sie sonst faulen. Dagegen halten sich die Knollen in der Erde sehr lange, angeblich sogar einige Jahre!<sup>83)</sup>

Verschiedentlich wird noch eine andere Pflanzweise erwähnt. Schon Detzner spricht von langgehäufelten Batatenbeeten bei den Hupe, und auch P. Reiter betont, daß er sich an europäische Kartoffelfelder erinnert fühlte, wenn er Batatenfelder sah. Er kannte das Gebiet von Friedrich Wilhelmshafen bis Monumbo, von Dallmannhafen bis Berlinhafen und den Stämmen nördlich davon. Er betont ausdrücklich, daß die Bestellung eines Batatenfeldes als leichtere Arbeit zwar vorwiegend den Frauen zukomme, „aber nicht allerorts und auch nicht ausschließlich“<sup>84)</sup>.

Die reihenweise Anpflanzung wird auch von den Goliathberg-Pygmäen sowie aus der Umgebung von Kap König Wilhelm erwähnt. Die Ranken vorjähriger Pflanzen werden in den Boden gesteckt. Als Zwischenfrucht werden Bananen und Zuckerrohr genannt. Das Pflanzen der Bataten erledigen „meist“ die Frauen, während die Männer sich der Yamskultur widmen<sup>85)</sup>.

Obwohl die Beobachtungen über den Batatenanbau recht unterschiedlich sind, manches Wissenswerte unausgesprochen bleibt, so lassen sich doch folgende Feststellungen machen:

1. Gleichviel, ob die Batatenpflanzungen im Grasland oder Waldgebiet liegen, stets muß das Gelände durch Brandrodung für die weitere Bearbeitung freigelegt werden.

2. Der Boden wird mit entsprechenden Geräten<sup>86)</sup> zur Aufnahme der Bataten-Stecklinge — in Wirklichkeit sind es nach unserem Sprachgebrauch „Senker“ — vorbereitet.

- A) Die einfachste Art besteht darin, mit einem Pflanzstock Löcher in Abständen von 70 bis 100 Zentimeter in den Boden zu stoßen, ohne daß vorher der Boden gelockert würde (zum Beispiel bei den Stämmen am Wisselmeer, den Buang, Mafulu und Kiwai).
- B) Es wird andererseits der Boden auch besonders vorbereitet, ja sogar tief gelockert und dann in Beete aufgeteilt.
  - a) Sie sind von rechteckiger Form und von Gräben umgeben am Wisselmeer, bei den Bena Bena und Mbowamb.
  - b) Sie haben die Form von Hügeln verschiedenen Ausmaßes bei den Enga, Mbowamb, Gende, Namau und Buang (hier bei eingeführter Art!).
  - c) An den Hängen sind sie dagegen terrassenartig angeordnet wie bei den Stämmen am Wisselmeer, den Bena Bena, Kukukuku, im Jupna- und Wantoat-Tal.
  - d) Langgehäufelte Beete (an europäische Kartoffelfelder erinnernd) finden sich an der Nordküste, besonders bei den Hupe und um Kap König Wilhelm.
  - e) Ein bescheidenes Anhäufeln nach dem Auspflanzen wird von den Stämmen am Wisselmeer erwähnt.

<sup>83)</sup> Landtman, 1927, S. 88.

<sup>84)</sup> Detzner, S. 285; Reiter, S. 235.

<sup>85)</sup> De Kock, S. 162; Neuhauss Bd. 1, S. 284 f., 287; Stolz, S. 253.

<sup>86)</sup> vgl. Damm.

3. Als Stecklinge (Senker) werden ganz allgemein abgeschnittene Ranken von der vorjährigen, nunmehr heranreifenden Pflanzung genommen.

4. Düngung, und zwar Gründüngung findet sich nur bei den Enga und Mbowamb.

5. Mit Ausnahme der Mbowamb pflanzen die Stämme zwischen den Bataten noch andere Knollenfrüchte, Bananen und auch Gemüsearten.

6. Als Pflanzzeit gelten für das Jupnatal die Monate Januar bis Februar, für die Mafulu August bis September, für das Wantoattal und die Kiwai Oktober bis Dezember.

7. Die Batatenbeete werden meist zweimal, bei den Mbowamb sogar bis zu fünfmal hintereinander bepflanzt.

8. Ganz allgemein wird nur der Tagesbedarf aus den Beeten entnommen, da sich die Batate an der Luft nicht längere Zeit hält.

9. Der Anbau der Batate — Auspflanzen, Jäten, Ernten — ist ganz allgemeine Aufgabe der Frauen, wenn auch gelegentlich Männer mit zugreifen. Die Buang bezeichnen deshalb die Batate als „feminine“ Pflanze, sie findet sich bei ihnen nur in „Frauengärten“. Auffällig bleibt der starke Anteil der Buang-Männer beim Batatenanbau; sie schleppen sogar die Früchte heim!

Unleugbar ist die Batatenkultur bei den Zentralgebirgsstämmen am stärksten entwickelt, im Gebiet des Hagengebirges hat sie sogar ein erstaunlich hohes Niveau. Es hat sich weiterhin ergeben, daß der Batatenanbau überwiegend in den Händen der Frauen liegt. Es kann nicht behauptet werden, daß der Batatenanbau mit der aufzubringenden Pflege der Felder, dem Pflanzen und Ernten der verschiedenen Zwischenfrüchte leichter als die aufgewendete Arbeit der Männer bei der Rodung usw. sei. Das wird noch klarer, wenn man bedenkt, daß täglich für eine fünfköpfige Familie 30 Pfund Bataten beschafft werden müssen<sup>87)</sup>. Es ist also die Batate für die Zentralstämme von eminenter wirtschaftlicher Bedeutung, die erwarten ließe, daß sie sich ebenso stark im kultischen Geschehen dieser Völker widerspiegeln würde. Leider liegt zu dieser Frage nur wenig Material vor. Eine Erklärung dafür ist wohl darin zu sehen, daß unsere Kenntnis über die Struktur des kulturellen Lebens dieser Zentralgebiete, vor allen Dingen über die Verflechtungen zwischen wirtschaftlichem und kulischem Geschehen, noch nicht so umfassend und tiefgründig ist, wie über so manche Küstengebiete und die Huongolf-Halbinsel.

Immerhin liegen vereinzelte Angaben vor, daß auch der Anbau der Batate mit *magischen Vorstellungen* verbunden ist. Bereits Neuhauss erwähnt, daß beim Auspflanzen der Senker Beschwörungsformeln gemurmelt werden<sup>88)</sup>. Dieses vorherige „Besprechen“ der Setzlinge ist auch von den Gende bekannt, bei denen die Batate auch nach vorhergegangenen magischem Zeremoniell geerntet wird<sup>89)</sup>. Über Batatenzauber berichtet gleichfalls Vicedom in seiner Monographie über die Mbowamb sehr ausführlich<sup>90)</sup>. Williams spricht sogar von einem „garden-master“, kusaga genannt, der im Gebiet des Lake Kutubu die ersten Senker auspflanzt<sup>91)</sup>. Ein derartiger garden-master tritt auch bei den Kiwai auf, und zwar beim Auspflanzen und Ernten der Batate. Er bereitet eine Medizin zu, die das Gedeihen der Feldfrüchte sichern soll, und nimmt auch unter gewissen Zeremonien die Erstfrucht aus dem Boden, ehe das eigentliche Ernten beginnen kann<sup>92)</sup>. Wenn auch in Verbindung mit dem Batatenanbau nicht die Anlage eines „Zeremonialgartens“ wie bei der Yams bekannt geworden ist, so erscheint mir doch die Behauptung von Schmitz verfrüht, daß außer

<sup>87)</sup> Wirz 1924, S. 90. Es werden übigens auch Batatenblätter gegessen.

<sup>88)</sup> Neuhauss Bd. 1, S. 284.

<sup>89)</sup> Aufenanger und Höltker, S. 41, 43.

<sup>90)</sup> Vicedom und Tischner Bd. 1, S. 192, Bd. 2, S. 363, 372.

<sup>91)</sup> Williams, S. 153.

<sup>92)</sup> Landtman, S. 88 f.

bei der Yams keine Ritualhandlungen bei anderen Kulturpflanzen vorkommen sollen<sup>93)</sup>. So ist beispielsweise von den Gende folgende zeremonielle Handlung bei der Eheschließung üblich. Der „Zeremonienmeister“ übergibt jedem Ehepartner eine Batate und Schweinefleisch mit den Worten: „Iß!“<sup>94)</sup>. Diese Handlung dürfte nach dem vorausgegangenen Zeremoniell mehr als nur symbolischen Charakter haben.

Mit der Herkunft dieser Knollenfrucht befassen sich auch einige Mythen; die folgende stammt von den Kukukuku. „Vor langer Zeit töteten Leute einen Mann und schnitten ihn in Stücke. Sie schnitten seine Finger, seine Arme und Beine ab und zerschmetterten seinen Schädel. Sie verstreuten alle Stücke über einen neuen Garten, sie machten dann ein Freudenfeuer. Das Feuer flammte auf. Dann gingen sie in ihre Hütten und blieben dort. Nach einiger Zeit sahen sie auf das Feld. Da waren jetzt Bananen, Zehrwurzeln, Yamswurzeln, Zuckerrüben und Kaukau [Bataten]. Sie nahmen sie und gingen zu allen Feldern und pflanzten sie. Es war genug für alle Gärten. Von da an haben wir alle diese Dinge angebaut“<sup>95)</sup>.

Eine andere Vorstellung von der Herkunft der Batate haben dagegen die Mbowamb. „Früher gab es hier auf unserer Erde keine Lebensmittel und sonstige Sachen. Die Menschen suchten sich Regenwürmer und andere Dinge. Davon lebten sie. Dazu aßen sie auch Gras. Eines Tages wollten nun eine alte Frau und ein Mädchen Wasser holen. Sie gingen zum Fluß und sahen dort, daß ein Mann am Ufer seine Notdurft verrichtete und dann weiterging. Die beiden kamen an die Stelle, wo er seine Notdurft verrichtet hatte und fanden auf dem Kot eine Süßkartoffel liegen. Diese nahmen sie mit heim. Daheim angekommen, machten sie im Hausgarten ein Loch, wo sie die Süßkartoffel hineinlegten und mit Erde zudeckten. Nach einer Weile wuchsen dort Süßkartoffeln, und als die Menschen es sahen, kamen sie und holten sich Setzlinge. Diese Setzlinge pflanzten sie in ihre Felder, und seitdem haben die Menschen Süßkartoffeln zu essen.“ Vicedom, dem wir die Kenntnis dieser Mythe verdanken, schreibt dazu, daß dieses Thema auch in anderen Gegenden Neuguineas verbreitet sei, „so vor allem am Mittel-Watut, wo sie ausgeprägter vorliegt“. Nach der dort erzählten Mythe waren es zwei „Himmelsmänner“, die auf der Erde ihre Notdurft verrichteten und den Menschen die Früchte auf diese Weise gaben. Vicedom schreibt dazu: „Im übrigen ist diese Mythe ein Beweis für die Annahme, daß die Menschen am Abfallhaufen die Beobachtung machten, wie Lebensmittel zu pflanzen sind“<sup>96)</sup>.

Eine weitere Erklärung zur Herkunft der Batate bietet eine Mythe vom Kaware-Fest aus dem Gebiet der Mimika-Kultur. Nach ihr stammen die Feldfrüchte, darunter auch die Batate, aus der im Westen (!) gelegenen Unterwelt. Während der genannten Festlichkeit sind diese Früchte tapu, was — wie Pouwer meint — auf fremden Ursprung deute<sup>97)</sup>.

Mit diesen Mythen ist jedoch die Frage nach der *Herkunft der Batate* keineswegs geklärt. Man kann daraus nur entnehmen, daß die Batate eine sehr alte Kulturpflanze bei den Stämmen Neuguineas, besonders im Zentralgebiet, sein muß, die vor Ankunft der Europäer bereits das Wirtschaftsleben dieser Völker weitgehend bestimmt hat. Hagen stellte bereits die Frage, wie die Batate ins Innere gelangt sein könne. „Wir können einstweilen nur die Tatsache registrieren, erklären können wir sie nicht!“<sup>98)</sup>. Warburg meint, daß diese Pflanze „offenbar wie vieles andere vom Malayen-Archipel aus langsam ein-

<sup>93)</sup> Schmitz 1960 a, S. 146 f.

<sup>94)</sup> Aufenanger und Höltker, S. 99 f.

<sup>95)</sup> Bjerre, S. 140.

<sup>96)</sup> Vicedom und Tischner Bd. 3, S. 51. Der von Vicedom gegebene Kommentar über die Herkunft der Beethügelung ist bemerkenswert, doch sei darauf hingewiesen, daß die Eingeborenen anderer Stämme eine Abscheu vor Düngung mit Fäkalien hatten (vgl. Damm, S. 161 f.).

<sup>97)</sup> Pouwer, S. 43.

<sup>98)</sup> Hagen, S. 198.



gedrungen sei" <sup>99)</sup>. M. B. Girard ist bei ihren Forschungen im Snake-Tal durch die hier bestehenden Verhältnisse sehr nachdrücklich auf das Problem der Verbreitung der Kulturpflanzen und ihrer Herkunft aufmerksam gemacht worden. „Die Inseln von Iguanaleuten, umgeben von solchen mit Batate oder Taro, bilden ein Problem, das weder durch die Art des Terrains noch des Klimas erklärt werden kann, das sehr gleichartig in den drei zitierten Beispielen ist.“ Sie sieht die größte Wahrscheinlichkeit der Einführung der Batate nach Neuguinea zwischen 1600 und 1700, und zwar aus Ostindonesien, wohin sie nach Rumphius im Verlauf des 17. Jahrhunderts durch die Portugiesen aus Amerika eingeführt wurde <sup>100)</sup>. Von den Ethnographen hat sich neuerdings auch Schmitz eingehend mit dem genannten Problem befaßt <sup>101)</sup>. Von besonderer Wichtigkeit erscheint mir die Behandlung des Bataten-Problems durch Le Roux, da er die Auffassung botanischer Sachkenner berücksichtigen konnte. Er gibt vor allem die Ansicht des Pflanzegeographen Lam wieder, der zunächst feststellt — und die von mir herangezogene Literatur bestätigt es —, daß eine Wildart der Batate auf Neuguinea nicht vorkomme und deshalb die Batate eingeführt sein müsse. Wie dies auch für andere in Neuguinea vorkommende Kulturpflanzen zuträfe, müßte sie aus dem Westen vor etwa 400 Jahren durch „Chinesen oder andere Seefahrer“ auf Neuguinea Eingang gefunden haben. Eine solche Folgerung macht nach Lam gleichzeitig die Beantwortung der Frage nach der Herkunft der Bergpapua notwendig. Er meint, daß diese durch kräftigere Stämme ins Gebirge gedrängt worden seien und hier statt der bisherigen Sagonutzung zum Anbau der im Gebirge besser gedeihenden Batate übergegangen seien. Le Roux stellt dazu die nicht unberechtigte Frage, woher kamen denn die heutigen Bergpapua? Nach seiner Auffassung steht die von Lam aufgestellte Theorie in Widerspruch zum ethnographischen Befund, denn diese Bergpapua besitzen eine ganz eigene Kultur, die sie als ursprünglich und sehr alte Bevölkerung des Hochgebirges ausweist <sup>102)</sup>.

Unsere bisherigen Feststellungen über den Batatenanbau und die Wertschätzung, die diese Knollenfrucht bei den Bergstämmen Neuguineas genießt, bestätigen die Ansicht des holländischen Forschers Le Roux. Es darf auch nicht übersehen werden, daß die Sagowirtschaft auf anderen Erkenntnissen beruht und andere Methoden anwendet als der Batatenanbau. Nach unserer bisherigen Materialkenntnis möchte ich folgende Ansicht formulieren. Alle Gruppen der voraustronesisch sprechenden Völker kannten bereits bei Betreten der Insel Neuguinea die Knollenfrüchte Taro, Yams und Batate <sup>103)</sup>. Dabei bestimmte die Bodenbeschaffenheit und nicht zuletzt der Geschmack der Menschen, welcher Frucht sie den Vorzug vor den anderen gaben. Die durch weitere Einwanderungen und kleinere Völkerbewegungen, wie sie noch bis vor wenigen Jahren bestanden, ins Gebirge gedrängten Gruppen mußten zwangsläufig auf Grund der Eigenschaften, welche die Batate aufweist, zum Anbau gerade dieser Knollenfrucht übergehen. Die bei den Bergpapuas entwickelte hohe Form dieses Anbaues deutet darauf hin, daß dieser Prozeß weiter als 400 Jahre zurückliegen muß <sup>104)</sup>. Daß die Batate erst seit der Entdeckerzeit, und zwar durch die portugiesische Kolonisierung Ostindonesiens, in Neuguinea Eingang fand, erscheint mir nicht überzeugend, da

1. in den wenigen Jahrhunderten die Batate nicht den größten Teil Neuguineas hätte erobern können,

<sup>99)</sup> Warburg bei Krieger, S. 65.

<sup>100)</sup> Girard, S. 216, 226 Anm. 7.

<sup>101)</sup> Schmitz 1960 b, S. 133 ff.

<sup>102)</sup> Le Roux, S. 295 f.

<sup>103)</sup> Der Botaniker Yen spricht sich gegen die Verbreitung von Batatensamen durch Vögel aus (S. 373).

<sup>104)</sup> Die teilweise sehr große Menge von Varietäten möchte ich nach den Feststellungen von Yen (S. 371) nicht für ein hohes Alter des Batatenanbaues heranziehen.

2. die Eingeborenenbezeichnungen für Batate keinen Anhaltspunkt dafür geben, daß sie in Neuguinea durch die Portugiesen bekannt geworden sei. Man vergleiche dazu die Situation in Indonesien!<sup>105)</sup>,

3. gerade im westlichen Teil Neuguineas die Formen des Anbaues von Feldfrüchten denkbar einfach sind, so daß der „Vogelkopf“ kaum als Einfallsstor für die Batate in Betracht kommt.

Nach alledem werden wir eine größere Aufteilung der voraustronesisch sprechenden Völker in verschiedene Gruppen vorzunehmen haben, für deren Ernährung wenige und ganz bestimmte Kulturpflanzen typisch waren und deren Leben entweder durch Sago- oder Taro- oder Yams- oder Batatenwirtschaft bestimmt wurde. Die Frage nach der älteren, dieser jeweiligen Wirtschaft vorausgegangenen Lebensweise steht in diesem Zusammenhang nicht im Vordergrund. Die Mbowamb-Mythe spricht deutlich von einer einfachen Sammelwirtschaft. Letztlich erfordert das gesamte Problem eine intensive Durcharbeitung der Neuguinea-Kulturen, wie sie bereits von Schmitz für die Huongolf-Halbinsel begonnen wurde, um die „konstituierenden Grundkulturen“ (Schmitz) herauszuarbeiten und damit die Herkunft der voraustronesischen Völker genauer zu erschließen.

#### Literaturverzeichnis

- Aufenanger, H., und Höltker, G.: Die Gende in Zentralneuguinea. St.-Gabriel 1940.
- Aufinger, A.: Siedlungsform und Häuserbau an der Rai-Küste Neuguineas. *Anthropos*, Posieux 1940/41, Bd. 35/36, S. 109—130.
- Behrmann, W.: Der Sepik und sein Stromgebiet. Berlin 1917.
- Ernährung und Nahrungsgewinnung der Bevölkerung im Innern Neuguineas. *Koloniale Rundschau*, Berlin 1931, S. 241—250.
- Beschreibender Katalog der ethnographischen Sammlung Ludwig Biro's aus Deutsch-Neuguinea (Astrolabe Bai), Budapest 1901.
- Bjerre, J.: Die letzten Kannibalen. Hamburg 1958.
- Blackwood, B.: Life on the Upper Watut, New Guinea. *Geographical Journal*, London 1939 II, Vol. 94, S. 11—28.
- The Technology of a modern Stone Age People in New Guinea. (Pitt Rivers Museum University of Oxford.) *Occasional Papers on Technology* Nr. 3, Oxford 1950.
- Boelaars, J.: Papoea's aan de Mappi. Utrecht-Antwerpen (o. J.).
- Chalmers, J., und Gill, W. W.: Neuguinea. Reisen und Missionstätigkeit während der Jahre 1877 bis 1885. Leipzig 1936.
- Champion, J. F.: Across New Guinea from the Fly to the Sepik. London 1932.
- Chinnery, E. W. P.: Natives of the Waria, Williams and Bialolo Watersheds. *Anthropological Report* No. 4, Canberra 1924.
- Mountain Tribes of the Mandated Territory of New Guinea from Mt. Chapman to Mt. Hagen. *Man*, London 1934, Vol. 34, S. 113—121.
- Crotty, J.: First Dictionary of Tchaḡa Language. *Anthropos*, Posieux 1951, Bd. 46, S. 933—963.
- Damm, H.: Methoden des Feldbaues in Ozeanien. In: „Agrarethnographie“. Veröffentlichungen des Instituts für Deutsche Volkskunde, Bd. 13, Berlin 1957, S. 149 bis 165.
- Detzner, H.: Vier Jahre unter Kannibalen. Berlin 1921.
- Finsch, O.: Samoafahrten. Leipzig 1888.
- Friederici, G.: Amerikanistisches Wörterbuch. Hamburg 1947.

<sup>105)</sup> Friederici 1928, S. 51 in Anm. 105.

- Friederici, Georg: Zu den vorkolumbischen Verbindungen der Südsee-Völker mit Amerika. *Anthropos*, Gabriel-Mödling 1929, Bd. 24, S. 441—487.
- Die vorkolumbischen Verbindungen der Südseevölker mit Amerika. Mitteilungen aus den Deutschen Schutzgebieten. Berlin 1928, Bd. 36, H. 1, S. 27—51.
- Gehberger, J.: Aus dem Mythenschatz der Samap an der Nordküste Neuguineas. *Anthropos*, Posieux 1950, Bd. 45, S. 295—341, 733—778.
- Girard, M. B. Françoise: Quelques Plantes alimentaires et rituelles en usage chez les Buang. *Journal d'Agriculture tropicale et de botanique appliquée*. Tome IV, No. 5/6 (1957), S. 212—227.
- Gjellerup, K.: De Saweh-stam der Papoea's in Noord Nieuw-Guinea. *Tijdschrift Aardrijkskundig Genootschap Leiden* 1912, 2. Serie, Deel 29, S. 171—182.
- G(oodenough), W. H.: Ethnological Reconnaissance in New Guinea. *Bulletin University Museum Philadelphia* 1952, Vol. 17, Nr. 1.
- Gordon-Thomas, E. L. Vernacular Plant Names. *Man*, London 1932, Vol. 32, S. [104].
- Gusinde, M.: Die Ayom-Pygmäen auf Neu-Guinea. *Anthropos*, Posieux, 1958, Bd. 53, S. 497—863.
- Haddon, A. C.: The Kabiri or Girara District, Fly River, Papua. *Journal of Anthrop. Institute*, London 1916, Vol. 46, S. 334—352.
- Hagen, B.: Unter den Papua's. Wiesbaden 1899.
- Held, G. J.: Papoea's van Waropen. Leiden 1947.
- Hogbin, Jan: Transformation-Scene. The Changing Culture of a New Guinea Village. London (1951).
- Höltker, G.: Verstreute ethnographische Notizen über Neuguinea. *Anthropos*, Posieux 1940/41, Bd. 35/36, S. 1—67.
- Holmes, J. H.: In primitive New Guinea. London 1924.
- Hurley, Fr.: Perlen und Wilde. Leipzig 1926.
- Kaberry, P. M.: The Abelam tribe. *Oceania*, Sydney 1940/41, Vol. 11, S. 233—258, 345—367.
- Keysser, Ch.: Aus dem Leben der Kaileute. (Neuhauss, Bd. 3, Berlin 1911.) S. 1—242.
- De Kock, M. A.: Eenige Ethnologische en Anthropologische Gegevens omtrent een Dwerfstam in het Bergland van Zuid Nieuw-Guinea. *Tijdschrift Aardrijkskundig Genootschap*. Leiden 1912, 2. Serie, Deel 29, S. 154—170.
- Landtman, G.: The Kiwai Papuans. London 1927.
- Ethnographical Collection from the Kiwai District of British New Guinea. Helsingfors 1933.
- Lehner, Stefan: Bukaua. In Neuhauss. Bd. 3, S. 395—485.
- Le Roux, C. C. F. M.: De Bergpapoea's van Nieuw-Guinea en hun woongebied. 2 Deele. Leiden 1948.
- Luzbetak, L. J.: The Middle Wahgi Culture. *Anthropos*, Posieux 1958, Bd. 53, S. 51—87.
- Mead, M.: The Mountain Arapesh. *Anthropol. Papers of the American Museum of Natural History*. Vol. 36, Part. 3, 1. New York 1938.
- Miklucho-Maclay, N., von: Ethnologische Bemerkungen über die Papuas der Maclay-Küste in Neu-Guinea. *Natuurkundig Tijdschrift*, Batavia 1875.
- Neuhauss, R.: Deutsch-Neu-Guinea. Berlin 1911, 3 Bände.
- Nevermann, H.: Aus dem Leben der Kate auf Deutsch-Neuguinea. Veröff. der Reichsstelle für den Unterrichtsfilm. Nr. B 408/1939.
- Bei Sumpfmenschen und Kopfjägern. Stuttgart (o. J.).
- Die Kanum-irebe und ihre Nachbarn. *Z. f. E.*, Berlin 1939, Jg. 71, S. 1—70.
- Die Je-nan. *Bäbler Archiv*, Berlin 1942, Bd. 24, S. 87—221.
- Van Nouhuys, J. W.: Der Bergstamm Pesegem im Innern von Niederländisch-Neu-Guinea. *Nova Guinea* Vol. 7, Leiden 1913.



- Pospisil, Leopold: Kapauku Papuans and their Law. Yale University Publications in Anthropology Nr. 54. New Haven 1958.
- Pouwer, J.: Enkele Aspecten van de Mimika-Cultuur. s'Gravenhage (o. J.).
- Reiter, P. J.: Der Ackerbau in Neuguinea und auf den angrenzenden Inseln. *Anthropos*, St. Gabriel 1908, Bd. 3, S. 234—238.
- Vander Sande, G. A. J.: *Ethnography and Anthropology*. Nova Guinea Vol. 3, Leiden 1907.
- Saville, W. J. V.: *Unknown New Guinea*. London 1926.
- Schmitz, C. A.: Zur Ethnographie des Jupna-Tales im Nordosten von Neuguinea. *Acta Ethnographica*, Budapest 1958, Tomus VII, Fasc. 3—4, S. 337—385.
- Beiträge zur Ethnographie des Wantoat-Tales, Nordost-Neuguinea (Kölner ethnolog. Mitteilungen, hgg. von Helmut Petri), Bd. 1, Köln 1960 (a).
- Historische Probleme in Nordost-Neuguinea, Huon-Halbinsel. (Studien zur Kulturkunde, Bd. 16.) Wiesbaden 1960 (b).
- Schoorl, J. W.: *Kultuur en Kultuurveranderingen in het Moejoe-Gebied*. Den Haag (o. J.).
- Schultze-Jena, L.: *Forschungen im Innern der Insel Neuguinea*. Erg. H. Nr. 11 der Mitteilungen a. d. Deutschen Schutzgebieten. Berlin 1914.
- Stolz: Die Umgebung von Kap König Wilhelm. In: *Neuhauss*, Bd. 3, S. 243—288.
- Taylor, M. M.: *Bei den Kannibalen von Papua*. Leipzig 1925.
- Tischner, H.: Eine ethnographische Sammlung aus dem östlichen Zentral-Neuguinea. *Mitt. a. d. Museum für Völkerkunde in Hamburg*, Bd. 21. Hamburg 1939.
- Vicedom, G. F.: Ein neuentdecktes Volk in Neuguinea. *Archiv für Anthropologie und Völkerforschung*. Braunschweig 1937, Bd. 24, S. 11—44.
- Vicedom, G. F., und Tischner, H.: *Die Mbowamb*. 3 Bde. Hamburg 1943/48.
- Vormann, P. F.: Das tägliche Leben der Papua. *Anthropos*, St. Gabriel, 1917/18, Bd. 12/13, S. 891—909.
- Warburg, O.: Das Pflanzenkleid und die Nutzpflanzen von Neuguinea. In: *Krieger, M., Neu-Guinea*. Berlin (o. J.). S. 36—72.
- *Die Pflanzenwelt*. Bd. 3. Leipzig 1922.
- Wichmann, A.: Bericht über eine im Jahre 1903 ausgeführte Reise nach Neuguinea. (Nova Guinea Vol. 4.) Leiden 1917.
- Williams, F. E.: *Natives of Lake Kutubu, Papua*. Oceania, Sydney 1940/41, Vol. 11, S. 121—157, 259—294, 374—401.
- *Papuans of the Trans-Fly*. Oxford 1936.
- Williamson, R. W.: *The Mafulu mountain People of British New Guinea*. London 1912.
- Wirz, P.: *Die Gemeinde der Gogodara*. Nova Guinea Vol. 16, 4. Leiden 1934.
- *Anthropologische und ethnologische Ergebnisse der Central Neu-Guinea Expedition 1921—1922*. Nova Guinea, Bd. 16, 1. Leiden 1924.
- *Die Marind-anim*. 2. Bd. Teil III. Das soziale Leben der M. Hamburg 1925.
- *Beiträge zur Ethnographie des Papua-Golfes, British-Neuguinea*. Leipzig 1934.
- *Die Eta*. Z. f. E., Braunschweig 1952, Bd. 77, S. 7—56.
- Wollaston, A. F. R.: *Pygmies and Papuans*. London 1912.
- Yen, E.: *The Sweet Potato in the Pacific*. Journal Polynesian Society, Wellington 1960, Vol. 69, S. 368—375.

# Zum Problem einer Sago-verwertenden Kulturschicht auf Neuguinea

Von

Erhard Schlesier

Von Südostasien bis hinein nach Zentralmelanesien finden sich verschiedene Arten von Sagopalmen (*Metroxylon*), teils in natürlichen, oft riesigen Beständen, teils von Menschenhand angepflanzt, die für die Ernährung und das gesamte wirtschaftliche Leben der Eingeborenen große Bedeutung haben<sup>1)</sup>. „Um Blüten und Früchte bilden zu können, sammelt die Sagopalme in ihrem Stamme eine große Menge Stärke als Baumaterial an, das dann, wenn nach langen Jahren die Blütezeit gekommen ist, verbraucht wird, so daß nach der Fruchtbildung der Stamm hohl und für die Sagogewinnung ganz wertlos wird. Die Palme vegetiert noch einige Jahre und stirbt dann im Alter von 20 bis 30 Jahren ab“<sup>2)</sup>. Zum richtigen Zeitpunkt, also kurz vor der Blüte, wird die Palme gefällt, der Stamm längs aufgespalten und das Mark herausgehämert, aus dem dann in einem einfachen Prozeß, durch Kneten der Masse unter Zuhilfenahme von Wasser und eines Pflanzenfasersiebs, das die groben Teile des Marks zurückhält, die Stärke ausgeschwemmt wird. Der aus ihr zubereitete Sagobrei und der Sagofladen bilden weithin die Grundlage der Ernährung, und sie ist auch ein wichtiges Handelsprodukt im intertribalen Verkehr.

Die Intensitätszentren dieser Ausnutzung meist natürlicher Sagobestände liegen zweifellos auf Neuguinea und den nach Westen, weniger den nach Osten sich anschließenden Grenzgebieten. Auf Neuguinea geht der Anteil des Sago-„Mehls“ an der Gesamternährung der Eingeborenen — nach Kalorienwert und Gewicht — manchmal bis zu 90 Prozent. Eine Palme liefert je nach Spezies und Zeitpunkt des Fällens zwei bis vier Zentner und oft mehr „nassen“ Sago. Stellenweise bedeutet das Wort für „Sago“ zugleich ganz allgemein „Nahrung“ oder „essen“.

Die Sagopalme, die also dem Menschen ein verhältnismäßig leicht und dazu in großen Mengen zu gewinnendes „Sammelgut“ anbietet, treffen wir in einem Bereich, in dem der Anbau von (ebenfalls stärkemehlhaltigen) Knollengewächsen und Fruchtbäumen (Taro, Yams, Batate, Kokospalme, Brotfruchtbaum, Bananen, Zuckerrohr usw.) durchweg bekannt ist und geübt wird. Es ist bis jetzt auf Neuguinea noch *keine* ethnische Einheit nachgewiesen worden, die *nur* von der Nutzung der Sagopalme und von Jagd- und Sammelwirtschaft lebte<sup>3)</sup>, so gering auch manchmal das Interesse der Eingeborenen an ihren Pflanzungen und Gärten und damit der Anteil durch pflegliche Methoden gewonnener Nahrung gegenüber der auf rein aneignende Weise beschafften ist. Nach wie vor hat der Lehrsatz der Völkerkunde, daß es auf Neuguinea keine „Jäger und Sammler“ gibt (mit der eben getroffenen Einschränkung) Gültigkeit.

Dennoch ist die Frage berechtigt und siedlungsgeschichtlich interessant, ob vielleicht in früherer Zeit eine solche wesentlich auf Sagonutzung abgestellte, vorpflanzerische Kulturschicht von „Erntevölkern“ oder „höheren Sammlern und Jägern“ auf Neuguinea existierte, die erst später den Pflanzenanbau kennenlernte und in mehr oder weniger starkem Maße aufnahm.

<sup>1)</sup> Vgl. J. Barrau, *Subsistence Agriculture in Melanesia*. Bernice P. Bishop Museum Bull. 219, Honolulu 1958, S. 35 ff.

<sup>2)</sup> A. Sprecher von Bernegg, *Tropische und subtropische Weltwirtschaftspflanzen*. Teil I, Stuttgart 1929, S. 291.

<sup>3)</sup> Wenn auch die Entdeckung einer solchen ethnischen Einheit in Südwest-Neuguinea nicht überraschen würde; vgl. meine Bemerkungen zum Asmat-Problem in *Zschr. f. Ethnol.* 82/1/1957, S. 159 f.

Der erste, der diese Frage in größerem Rahmen<sup>4)</sup> sah und sie in bejahendem Sinn beantwortete, war Felix Speiser. In seinem „Versuch einer Siedlungsgeschichte der Südsee“ (1946) behandelt er zunächst das Problem der Einwanderung und der Ausbreitung der Tasmanier und Australier in Neuguinea und fährt fort: „Dann müssen aber aus Indonesien weitere melanide Wellen gekommen sein, welche . . . Vollneolithiker waren und welche sich wirtschaftlich auf die Sago-Ausbeutung eingestellt hatten, also keine reinen Parasiten mehr waren. Diese Melaniden sind vermutlich nicht nur nach Süd-Neuguinea gewandert, sondern auch nach der Nordküste, und so konnte sich diese Kultur an beiden Küsten Neuguineas ausbreiten, entlang den Sagobeständen . . . Einen eigentlichen Feldbau kannten diese Völker noch nicht. Sie nährten sich von Sago, waren darum noch halbnomadische Sammler, und ihren Eiweißbedarf, der bei Sago-Nahrung sehr groß ist, stillten sie durch den Ertrag des Fischfangs, denn immer noch fehlt das Schwein in der Südsee, und an Jagdwild ist die Südsee bekanntlich sehr arm.“ Auf Grund seiner Verbreitungsstudien kennzeichnet Speiser den Kulturbesitz der „Sagovölker“ so: Walzenbeil, Einbaum, Lattenkeule, Knochendolch, Fischreuse, Netz, Peniskalebasse und -muschel, gering entwickeltes Zeremonialleben, als Bestattungsformen Kremation, Aussetzen des Leichnams auf der Plattform und liegende Beerdigung. „Ihre Kultur wird heute am besten vertreten durch die Völker am Mimika und seinen Nachbarflüssen“ (S. 71). Später habe sich unter austronesischem Einfluß die Kenntnis des Pflanzenanbaus sukzessive unter den voraustronesischen Sagovölkern verbreitet und sie so von den Sagogebieten unabhängig gemacht (S. 20, S. 36).

Dieser Konzeption Speisers habe ich (Die melanesischen Geheimkulte, 1958) weitgehend zugestimmt und habe versucht, diese voraustronesische Kulturschicht vom sozialen und religiösen Sektor her näher zu fassen. Ich bin dabei zur Auffassung gelangt, daß ihr für die Siedlungsgeschichte Neuguineas eine noch größere Bedeutung zukommt, als Speiser annahm, da die Ausnutzung natürlicher Sagobestände als Basis des wirtschaftlichen Lebens die Voraussetzungen<sup>5)</sup> für eine Entwicklung unilinear Systemen bietet, mit denen wiederum deutlich die Geheimkulte genetisch verkoppelt erscheinen. So war nach meiner Ansicht die „vorausstronesische Sagokultur“ als Grundschicht an dem Vorgang der Herausbildung der Austromelaniden beteiligt (vgl. bes. Kap. VII).

Nun kann diese These einer selbständigen, vorwiegend auf die Ausbeutung der Sagopalme abgestellten vorpflanznerischen und voraustronesischen Kulturschicht keineswegs schon als gesichert gelten — weder durch Speisers Untersuchungen noch durch meine —, wie sie überhaupt im strengen Sinne schwerlich wird „bewiesen“ werden können: das Schicksal nicht nur der *ethnohistorischen* Arbeit. Ziel meiner laufenden Untersuchungen ist es jedenfalls, diese These an Hand eines umfassenden Quellenmaterials zu überprüfen. Das ist insofern nicht leicht, andererseits reizvoll, als das Thema (neben allen rein ethnologischen Fragestellungen) offensichtlich in starkem Maße an verschiedene Nachbarwissenschaften heranführt: an Geographie, Anthropogeographie, Geologie und Ethno-Botanik, alles unter besonderer Berücksichtigung Neu-

<sup>4)</sup> Die Bewertung von Nutzung und Anbau der Sagopalme hat hin und wieder eine (wenn auch nur geringe) Rolle in siedlungsgeschichtlichen Erörterungen gespielt. So sprach F. Graebner (Die melanesische Bogenkultur und ihre Verwandten, *Anthropos* IV/1909, S. 761 f.) erst dem vierten in Ozeanien angeblich nachweisbaren Kulturkomplex, eben der „melanesischen Bogenkultur“, die wirtschaftliche Auswertung der Sagopalme zu, während in dem Handbuch von W. Schmidt und W. Koppers (Gesellschaft und Wirtschaft der Völker, Regensburg 1924, S. 91) dieser Schicht speziell der Anbau der Sagopalme zugewiesen wird. Nach Speiser hat sich z. B. A. Riesenfeld (The Megalithic Culture of Melanesia, Leiden 1950) kurz damit befaßt; er meint im Anschluß an andere Autoren (vgl. z. B. S. 680), daß bereits die „Papuas“ die natürlichen Sagobestände genutzt hätten, während die „Megalithiker“ dann den Anbau der Sagopalme einführten.

<sup>5)</sup> Reiches Nahrungsangebot der Umwelt, Konservieren von Überschüssen, relative Selbständigkeit. Konstanz der Siedlungsgemeinschaft, Anwachsen des materiellen Kulturbesitzes und die damit zusammenhängenden erbrechtlichen Fragen.



guineas. Die Bearbeitung des sehr reichen Quellenmaterials ist noch im Gange. In einem solchen Stadium kann man den Problemkreis skizzieren, Fragen aufwerfen und die methodischen Möglichkeiten ihrer Beantwortung umreißen; es wäre aber verfrüht, fertige Ergebnisse zu formulieren.

Die Materialaufnahme geht so vor sich, daß schrittweise jedes quellenmäßig faßbare, durch natürliche oder ethnographische Grenzen bestimmte Gebiet untersucht wird, vor allem nach folgenden Gesichtspunkten:

1. Vorkommen und Verbreitung der Sagopalme und ihrer Arten, Größe ihres Bestandes;
2. ist es vom Menschen besiedelt oder nicht, wenn ja, durch welche ethnische Einheit, ihre linguistische Stellung;
3. wie ist es besiedelt, z.B. Ansiedlungen mitten im Sagosumpf oder dort nur Schutzhütten und Siedlung auf trockenem Gebiet am Rande des Sagowaldes; Dauersiedlungen oder seminomadische Lebensweise;
4. werden die natürlichen Sagobestände im Lebensraum der ethnischen Einheit ausgenutzt oder nicht;
5. werden *nur* die natürlichen Sagobestände ausgewertet oder wird die Sagopalme *auch* — und auf welche Weise — kultiviert, bzw. gibt es allein Anpflanzungen der Sagopalme;
6. die Grundlagen des Wirtschaftslebens der ethnischen Einheit allgemein: Anbau (seine umweltlichen Grenzen und Möglichkeiten), Haustierhaltung, Jagd- und Sammelkomponente; welche Bedeutung hat a) der Sago für die Ernährung (Hauptnahrung — Substitutivnahrung) und b) die Sagopalme für den technoergologischen Bereich;
7. Art und Weise der Sagogewinnung (mit Arbeitsteilung) und der Nahrungszubereitung;
8. die funktionale Stellung des Sagos und der Sagopalme im Rahmen der Gesamtkultur (Erbrecht, Mythologie u. a.).

Ethnographische, geographische, allgemein-naturwissenschaftliche Literatur und Kartenwerke bieten zusammen ein reiches Quellenmaterial. Ihre kombinierte Auswertung ist unbedingt notwendig, um Quellenlücken von der einen oder anderen Seite möglichst zu schließen. Dies ist aber nicht immer zu erreichen, was nicht nur mit dem allgemeinen Forschungsstand zusammenhängt, sondern auch etwa dadurch bedingt sein kann, daß in völkerkundlichen Quellen die Sago-Vorkommen nur dann Erwähnung finden, wenn sie genutzt werden, d.h. im ethnographischen Bereich von Bedeutung sind. Selbst wenn in solchem Falle die Existenz von Sagobeständen und sogar ihre Ausdehnung sicher nachgewiesen werden kann, etwa durch eine auf Luftaufnahmen zurückgehende Karte, bleibt die Frage offen, ob sie doch ausgenutzt werden (Forschungslücke beim Ethnographen) oder wirklich nicht (Ethnograph unterließ es, den negativen Befund ausdrücklich zu erwähnen, der selbstverständlich genauso wichtig ist wie ein positiver). Hierfür sei als Beispiel der Bericht von Wichmann über den Unterlauf des Toarim (= Tawarim-R., Expedition von 1903) genannt (vgl. Karte). Insgesamt jedoch — dies ist bereits klar — kann auf dem angedeuteten Wege eine solide Quellenbasis geschaffen werden.

Bei der Auswertung des Materials ergeben sich zahlreiche Fragestellungen unterschiedlichen Schwierigkeitsgrades, anfangen von den verhältnismäßig leicht zu beantwortenden rein ethnologischen (etwa Punkte 6b und 7) bis hin zu den schwierigen siedlungsgeschichtlichen Problemen. Hier stellt sich vor allem die Aufgabe, *ethnologisch relevante Gesichtspunkte* zur Klärung der von Speiser aufgeworfenen Fragen zu gewinnen. *Nur darauf* soll hier näher eingegangen werden.

Man könnte zunächst meinen, daß die Verbreitung der Sagopalme und ihre Ausnutzung durch den Menschen allein ein biologisches-anthropogeographisches Problem sei: Die Sagopalme hat sich von Westen her in jene Gebiete verbreitet, wo sie günstige Lebensbedingungen fand, und diese natürlichen Sagobestände werden von ethnischen Einheiten ganz unterschiedlichen Kulturhorizonts und uneinheitlicher ethnologischer Stellung, die im geschichtlichen Ablauf aus dem einen oder anderen Grunde in die Nähe solcher Sago-Gebiete gelangt sind, ausgewertet. Selbst wenn man die Tatsache einer „Verpflanzung“ der Sagopalme nach anderen Gebieten durch Menschenhand — was in begrenztem Maße mit dem Anbau der Sagopalme auch verbunden ist — außer acht läßt, bleibt als ethnologische Frage doch bestehen, *ob* im Einzelfall der Mensch diese von der Umwelt angebotene Nahrungsquelle erkennt und ausnutzt — und in welchem Maße — oder nicht und statt dessen sich auf andere Grundlagen der Nahrungsgewinnung stützt. Abgesehen nochmals von der pfleglichen Behandlung der Sagopalme wäre also zu prüfen, inwieweit auch bei der Nutzung natürlicher Sago-Bestände (wie bei anderen Spezialisierungen höherer Jäger und Sammler oder etwa bei der Verbreitung des Yams- und Taro-Anbaus in Ozeanien) kulturgeschichtlich-traditionale Momente im Spiele und zu erkennen sind.

Diese Frage ist ganz sicher zu bejahen. Ansiedlungen Sago-verwertender Gruppen finden sich nicht nur *am Rande* der Sago-Areale, wo man gut Pflanzenbau treiben und beliebig viel Sago auf kleinen Exkursionen, die von Zeit zu Zeit für jeweils einige Tage unternommen werden, gewinnen kann, sie finden sich in Südwest-, Süd- und Nordwest-Neuguinea und im Stromgebiet von Sepik und Ramu auch *mitten* im Sagowald, zum Teil von eintausend und mehr Menschen bewohnt. Dabei muß man sich die Schwierigkeiten eines solchen Lebensraums, in dessen Rahmen und sogar Mittelpunkt die Sagopalme erscheint und wie er vielfach, ausgezeichnet etwa von W. Behrmann oder P. Verschuren, beschrieben wurde, vor Augen führen: Die Sagopalme beherrscht das Vegetationsbild im *Süßwassersumpf* und gedeiht in morastigen Landstrichen, vornehmlich auf sumpfigen Alluvialböden, nicht nur in den Tiefenregionen, sondern bis in Höhenlagen von 1000 bis 1200 m. Sie tritt besonders auf an den Küsten — hinter der Salzwasserzone der Mangrove — bis tief ins Hinterland hinein, wenn dieses von Flüssen durchzogen wird, in den Fluß- und Stromniederungen (vor allem am Unterlauf) und an den Ufern der Seen, wo immer Anschwemmungen und Überschwemmungen geeigneten Boden und ausreichend Feuchtigkeit bieten. Die bedornten Wedel (*Metroxylon Rumphii*), zusammengestürzte Bäume, oft knietiefer Schlamm, machen ein Sago-Gebiet schwer passierbar; schmale Wasserläufe, die sich durch das Areal winden und mit dem Einbaum befahren werden, bilden den Zugang. Der Verwesungsgeruch des Sagomarks, der umgestürzten und vermodernden Bäume, Moskitoschwärme und Blutegel kommen hinzu.

Wenn man davon ausgeht, daß die Sago-Bestände — ob in größerer oder geringerer Ausdehnung als heute sei dahingestellt — vom Menschen bei der Besiedlung Neuguineas vorgefunden wurden und weiterhin anerkennt, daß sich eine Menschengruppe im Normalfall zunächst und wenn irgend möglich mit dem Anwachsen ihrer Populationszahl, ihrer Aufsplitterung und Ausbreitung, also bei der Besiedlung des Landes sich im gleichen Lebensraum zu bewegen versucht, der ihrer traditionell geübten Wirtschaftsweise angemessen ist, so muß folgende Frage grundsätzliche Bedeutung haben und ihre Beantwortung versucht werden: Welche ethnischen Einheiten haben die Sago-Gebiete zu ihrem Lebensraum gemacht und basieren in ihrer Wirtschaftsführung vornehmlich auf der Sago-Nutzung, welche ethnischen Einheiten meiden dagegen die Sago-Distrikte, kultivieren aber u. U. in günstigerer Umwelt die

Sagopalme (neben Knollenfrüchten und Fruchtbäumen), ohne auf natürliche Sagobestände angewiesen zu sein, oder beziehen Sago auf dem Handelswege.

Hier besitzen nun synoptische Karten einen hohen heuristischen Wert, die später vorgelegt werden. Auf der Grundkarte werden die topographischen Verhältnisse sowie der Siedlungsbereich der ethnischen Einheiten — nach ihrer linguistischen Stellung unterschiedlich beschriftet — eingetragen; auf der durchsichtigen Oberkarte wird die Verbreitung der Sagopalme eingezeichnet und dabei der ethnographische Befund markiert: bloße Nutzung natürlicher Sago-Bestände, Kultivierung der Sagopalme, Nutzung und Kultivierung, Beschaffung von Sago durch Handel (und Richtung dieser Handelsbeziehungen). Der negative Befund (in der Verbreitung der Sagopalme oder ihrer Ausnutzung) kommt gleichzeitig zum Ausdruck. Es läßt sich vor allem erkennen, welche ethnischen Einheiten durch ihren Lebensraum am engsten mit der Sagopalme verbunden und die typischen Sagonutzer sind (vgl. die beigegegebene Karte als Beispiel).

Bei diesem Korrelations-Verfahren äußert sich recht deutlich der von Speiser postulierte und auch aus anderen Gründen anzunehmende historische Aspekt des Problems: Wie man sagen kann, daß Neuguinea das Zentrum der Ausbeutung natürlicher Sago-Bestände im indonesisch-pazifischen Raum ist, so zeigen meine bisherigen Ergebnisse, daß die Sago-Areale Neuguineas in erster Linie von Trägern der sog. nicht-melanesischen (papuanischen) Sprachen (siedlungsgeschichtlich: Nicht-Austronesier, Vor-Austronesier) in Besitz genommen worden sind, nicht nur im Südwesten und Süden (diese Gebiete sind frei von ethnischen Einheiten melanesischer Sprache) und im Stromgebiet des Sepik, sondern auch im Norden. Dagegen finden sich die Sago-Areale nur in wenigen Fällen (z. B. Waropen) von Austromelaniden (Melanesiern) besetzt und ausgenutzt, wobei noch — unter Berücksichtigung des Charakters der austromelaniden Sprache und Kultur als eines voraustronesisch-austronesischen Mischungsergebnisses — die Frage auftaucht, ob dann die voraustronesische Wirtschaftsgrundlage sich erhalten hat. Die Austromelaniden schätzen zwar auch vielfach den Sago als Substitutiv- und stellenweise sogar als Hauptnahrungsmittel, das aber weniger durch Sago-Nutzung als durch Anbau der Palmen und vor allem durch Handel beschafft wird.

In diesem Zusammenhang soll kurz auf die These von H. Damm eingegangen werden, wonach eine recht deutliche Grenze zwischen bloßer Nutzung der Sagopalme und ihrem Anbau auf Neuguinea festzustellen sei. Die Grenze soll, westlich vom Berlinhafen einsetzend, südostwärts zum Kutubu-See und von da wieder nach Südwesten zur Digul-Mündung verlaufen. Westlich dieser Linie würden die natürlichen Bestände der Sagopalme genutzt bei gleichzeitiger geringer Bedeutung des Pflanzenanbaus (Sago-Erntevölker), ostwärts der Linie würde dagegen die Sagopalme — durch Verpflanzen ihrer Wurzelschöbline — kultiviert<sup>6)</sup>.

Diese Fragestellung wird auch von meinen Karten erfaßt und später im einzelnen beantwortet werden. Hier soll schon so viel gesagt werden, daß der angegebene Verlauf dieser Linie nicht stimmen kann und es überhaupt schwierig, wenn nicht unmöglich sein wird, eine solche Grenze zu ziehen: Westlich der Linie trifft man auch auf ausschließliche Kultivierung der Sagopalme (z. B. Biak, Soepiori), ostwärts auch auf reine Nutzung wilder Bestände (z. B. Wogeo, Sepikbereich, besonders im westlichen Mündungsgebiet wie Gaut, ferner Orokaiva), wie überhaupt in vielen Fällen beiderseits der Linie Nutzung natürlicher Bestände und Kultivierung der Sagopalme mit jeweils unterschiedlicher Betonung nebeneinanderstehen (z. B. Waropen, Binnenland von Sarmi, Nimboran, Humboldt-Bai, Festland gegenüber Mailu, Elema, ge-

<sup>6)</sup> H. Damm, Methoden des Feldbaues in Ozeanien, in: Agrarethnographie, Vorträge der Berliner Tagung . . . Bln. 1957, bes. S. 154 und S. 158.



santes Delta-Gebiet, Kiwai, Fly-Strickland-Gebiet, Moejoe am oberen Digul, Marindanim, Awju westlich des Digul).

Zur Klärung dieser Frage muß auch die *Ausdehnung* der Sago-Bestände in den einzelnen Siedlungsbereichen geprüft werden. Schließlich ist die Kenntnis des Pflanzenanbaus durchweg in Neuguinea — auch den Sago-Erntevölkern — bekannt, und es hat nach dem gegenwärtigen Stand meiner Untersuchungen den Anschein, als hinge die pflegliche Behandlung der Sagopalme eng mit der Tatsache zusammen, daß man nur auf geringe natürliche Bestände oder auf gar keine zurückgreifen kann, umgekehrt die bloße Nutzung mit einem natürlichen Reichtum dieser Sago-Vorratskammer <sup>7)</sup>. Dies involviert wiederum anthropogeographisch-siedlungsgeschichtliche Überlegungen, eben die Frage: Wer hält die Räume mit ausreichenden Sago-Beständen besetzt, wer die Gebiete, die nur geringe natürliche Bestände oder keine aufweisen, aber bessere Möglichkeiten zum Anbau und auch die Möglichkeit zur lokal-begrenzten Kultivierung der Sagopalme bieten. Sind Voraustronesier etwa mit der Erlangung der grundlegenden Kenntnisse im Anbau von Pflanzen und Fruchtbäumen von der intensiven Sago-Ausbeutung und damit von den unwirtschaftlichen Sago-Arealen unabhängig geworden und haben lebensfreundlichere Gebiete besetzt, in denen sie Pflanzenanbau treiben und regionale Sagovorkommen auswerten bzw. die Sagopalme anpflanzen? — Damit ist nur kurz angedeutet, welche Probleme die von H. Damm gezogene Grenze aufgibt.

Die Intensitätszentren einer umfassenden Auswertung der Sagopalme liegen also vornehmlich im Siedlungsbereich von ethnischen Einheiten mit nicht-melanesischen Sprachen (Sepik-Gebiet, Sarmi, Nimboran, Sentani-See, Trans-Digul-Provinz, Fly-R. bis Purari-R. und darüber hinaus, Gogodara bis Elema z. B.). Hier ist tatsächlich der Pflanzenanbau oft nur eine unbedeutende Ergänzung der Sago-Wirtschaft. Ohne jetzt auf konkrete Beispiele zurückgreifen, aber auch ohne die Verhältnisse zu einem „Extremtypus“ überzeichnen zu wollen, sieht das Bild etwa so aus: Sagobrei und Sagofladen, der z. B. auf heißen Steinen oder in Asche zubereitet wird, bilden die Grundlage der Ernährung und werden mit Fleisch (Schwein, Schildkröte usw.) Fisch, Gemüse, Früchten (etwa Bananen, Kokosnüsse) oder Fruchtsäften als Zukost gegessen. Das Sagomehl läßt sich konservieren, besonders aber in der Form des Fladens oder Kuchens ist der Sago längere Zeit haltbar und dient auch als Dauernahrung bei Reise oder Kriegszug. Es gibt eine Fülle von Sago-Rezepten. Die „Sagowürmer“, die sich in den verrottenden Bäumen, die z. T. sogar zu diesem Zwecke umgeschlagen werden, entwickeln (Larven eines Rüsselkäfers, der in den gefällten Stämmen seine Eier ablegt), sind als Leckerbissen begehrt. Aus der Rinde der Sagopalme werden einfache Tröge, Mulden und Boote gefertigt, aus gespaltenen Sagoblattstreifen und -fasern Schurze, Körbe und Siebe geflochten. Die Mittelrippen der Wedel dienen zum Staken der Einbäume, zur Wandkonstruktion beim Hausbau und zur Herstellung von Maten und Schlafpritschen oder auch von Pfeilen als Kinderspielzeug und zur Jagd auf Kleingetier. Die Blattwedel werden zur Dachbedeckung verwendet oder zusammen mit der Palmrinde ausgelegt, um Wege im Sagosumpf zu schaffen und diesen passierbar zu machen usw.

Nun braucht die Tatsache, daß die Sago-Areale Neuguineas fast ausschließlich von Trägern nicht-melanesischer Sprachen besetzt sind, und auch die Intensität dieser Auswertung der Sagopalme im wirtschaftlich-technoergologischen Bereich durch diese Gruppen, noch nicht unbedingt so gedeutet zu werden — obschon beides starkes Gewicht hat —, daß es sich hier für den

<sup>7)</sup> Eine solche Parallelisierung von Nutzung und Anbau der Sagopalme mit Größe und Ausdehnung der Sagobestände ist auf der Grundlage der Grenzlinie von H. Damm nicht möglich, wie sie auch keinerlei Bindung an linguistische Grenzen erkennen läßt.

indo-pazifischen Raum um ein frühes und speziell für Neuguinea um das *ursprüngliche* Siedlungsgebiet einer voraustronesisch-vorpflanzerischen Kulturschicht handelt, wie die (von mir 1958 unterstützte) These Speisers besagt. Es sind auch andere Erklärungsmöglichkeiten zu überdenken, die — wenn die These Speisers unterbaut oder gar verifiziert werden soll — ausgeschaltet werden müssen.

Zu allererst wäre dann daran zu denken, daß die heutigen Sago-Völker ehemals eine andere Wirtschaftsführung und Nahrungsgrundlage besaßen und später die Sago-Areale vielleicht als Rückzugsgebiete besetzt haben; denn die Sago-Bestände machen ein solches Gebiet zwar unter dem Gesichtspunkt der Nahrungsgewinnung für darauf spezialisierte Gruppen zu einem „Vorzugsgebiet“ — wie anderswo Eichen- oder Wildreisbestände den Lebensraum „höherer Sammler“ oder „Erntevölker“ —, unter anderen Aspekten müssen die Sago-Distrikte jedoch als für den Menschen lebensfeindlich angesehen werden. Diese Hypothese wäre unter verschiedenen Voraussetzungen zu prüfen.

Zunächst besteht die Frage, welche Bedeutung der Begriff „Rückzugsgebiet“ ganz allgemein für Neuguinea hat bzw. beanspruchen kann: eine recht *geringe*, wie mir scheint. Das Verhältnis von Eingeborenenzahl zur Bodenfläche unter Berücksichtigung der von der (mehr oder weniger extensiven) Wirtschaftsführung benötigten und für sie nutzbaren Fläche dürfte allgemein so günstig liegen, daß ausreichend Lebensraum vorhanden ist und im Normalfall selbst bei kriegerischen Zusammenstößen und Vertreibung ein der bisherigen Wirtschaftsführung adäquates Gebiet neu besetzt werden kann. Nur an wenigen Stellen kann man einen relativen Populationsdruck beobachten (etwa östliches Zentralgebiet). Es ist also kaum anzunehmen, daß auf Neuguinea in stärkerem Maße Änderungen der Wirtschaftsführung unter äußerem Zwang eingetreten sind, viel eher resultieren sie aus dem Kontakt von ethnischen Einheiten unterschiedlichen Wirtschaftshorizonts, wechselseitiger Beeinflussung und endogener Weiterentwicklung.

Man muß auch fragen, welche ethnischen Einheiten welcher Kulturschicht die Sago-Ernter in ihre Siedlungsgebiete gedrückt haben könnten. Ein starkes Kulturgefälle, das einem solchen Vorgang überwiegend zugrunde liegt, ist zwischen den Siedlungsschichten Neuguineas m. E. nicht zu bemerken. Zwar wissen wir über die voraustronesischen Schichten noch zu wenig, ebenso über den Vorgang der Austronesierung West- und Nord-Neuguineas, aber nach dem gegenwärtigen Stand unserer Kenntnisse könnte diese Frage wohl nur unter dem Blickpunkt des voraustronesisch-austronesischen Kontaktes gesehen werden. Aber auch da kann ich keinen Ansatzpunkt entdecken, vor allem nicht für den *Süden* der Insel, der von dem aus Indonesien wirkenden Einfluß nur in geringem Maße direkt (mehr über Stimulus-Diffusionen) berührt wurde. Und im Norden greifen diese Infiltrationen, die sich sicher über lange Zeiträume erstreckten und — wie das anthropologische Bild nahelegt —, gar nicht einmal von starken Volksgruppen getragen gewesen zu sein scheinen, selten tiefer ins Hinterland hinein.

Weiter: Welche andere Wirtschaftsform könnten die Sago-Ernter besessen haben, bevor sie auf die Sago-Areale zurückgreifen mußten? Die bislang stets bei Sago-Erntern vorgefundene, wenn auch oft noch so geringfügige Anbau-Tätigkeit könnte den Hinweis enthalten, daß es sich um ehemalige Pflanzer handele. Hier ist die Frage noch ungeklärt, ob es einen schon voraustronesischen Pflanzenanbau (Taro) gegeben hat oder ob diese Kenntnis erst mit den Austronesiern nach Neuguinea kam<sup>8)</sup>; ferner wird zu beach-

<sup>8)</sup> Vgl. z. B. Speiser, S. 36. Gegenwärtig ist es vor allem Carl A. Schmitz, der die Hypothese einer voraustronesischen Kulturschicht der Taro-Pflanzer vertritt. In seinem siedlungsgeschichtlichen Schema (vgl. z. B.: Neuguinea — Schlüssel zur Kulturgeschichte Ozeaniens, in: Die Umschau, Jahrgang 58/H. 3/1958, S. 75) ist zwar auch Raum für eine Kulturschicht der „erntevölkischen Sago-Wirtschaft“, die als sekundäre

ten sein, daß auch im Norden genügend große, zum Anbau geeignete Gebiete zum Ausweichen zur Verfügung stehen, vor allem im Bereich der küstennahen Gebirge. — Bei der Armut Neuguineas an ernährungsphysiologisch bedeutenden Wildpflanzen und größeren Wildtieren war wohl andererseits eine einfache Jagd- und Sammelwirtschaft überhaupt nur an den Küsten möglich (die Fischer und Meeresufersammler bei Speiser) — oder auf der Grundlage des Sagos.

Man braucht sich bei diesen Betrachtungen nicht unbedingt auf den Begriff „Rückzugsgebiet“ zu versteifen. Es könnten voraustronesische Jäger und Sammler oder Pflanzler die Sago-Auswertung als relativ leichte und risikolose Form der Nahrungsgewinnung erst durch die indonesischen Einwanderer kennengelernt und sich ohne äußeren Zwang sukzessive in die Nähe der großen Sagogebiete begeben haben. Dann wäre diese Wirtschaftsweise als späte Spezialisierung und die damit verbundene Anbautätigkeit — wenn sie nicht auch auf indonesischen Einfluß zurückgeht — u. U. als (in der Einzelkultur) mehr oder weniger bedeutendes Survival zu betrachten. Es ist zu hoffen, daß diese Frage eines Tages durch C14-Datierungen wird beantwortet werden können.

Vorerst scheint mir eine solche Deutung dieselben Schwierigkeiten zu bereiten, wie sie eben aufgezeigt wurden: Eben, daß auf Neuguinea (mit Ausnahme der Küstengebiete) ein Jäger- und Sammlerleben ohne Kenntnis der Sago-Auswertung keine sichere Nahrungsgrundlage wird bieten können; wenn es sich aber um Knollenfruchtpflanzer gehandelt hat, dann bestand wiederum die Möglichkeit — die sich auch gar nicht selten realisiert findet, bei Voraustronesiern und bei Austromelaniden —, die Sagopalme zusätzlich anzubauen oder sie von der Peripherie der Sago-Areale aus zu nutzen (Grundlage weiterhin Feldbau), ohne sich aber in völlige Abhängigkeit vom Sago und von den unwirtlichen Sago-Distrikten zu begeben, in denen jeder Anbau zwangsläufig hinten treten muß. Selbst der Ansatzpunkt einer solchen Hypothese erscheint problematisch. Er steht im Gegensatz zu dem schon genannten, durch Karten später zu unterbauenden Befund, daß die Austronesier die von natürlichem Sago (mit einigen Ausnahmen) weitgehend freien Küstendistrikte und die vorgelagerten Inseln besetzt halten und weit mehr als durch eigenen Anbau von Sagopalmen dieses Nahrungsmittel im Handel von Nachbarn nicht-melanesischer Sprache beziehen (z. B. Salawati, Tumleo, Manam, Handelsfahrten der Motu zu Elema), die sie manchmal noch verächtlich als „Sago-Esser“ bezeichnen. Für Ostindonesien ist W. Nutz kürzlich zu der Auffassung gelangt, daß auch hier (nämlich unter Bezug auf Speisers Ansicht zu Neuguinea) natürliche Sagobestände vor dem Anbau der Sagopalme von voraustronesischen Sammlern ausgewertet wurden<sup>9)</sup>.

Soweit ich bis jetzt sehe, deutet doch das Material darauf hin, daß es sich bei den Sago-Nutzern um Vertreter einer Kulturschicht handelt, die sich, in Unkenntnis des Pflanzenanbaus, als Jäger- und Sammlerstratum schon früh

Spezialisierung einfacher Jäger und Sammler in den Sumpfgebieten Neuguineas aufgefaßt wird. Eine weitere, in früheren Arbeiten als „ältere austronesische“, jetzt als voraustronesisch bezeichnete („mittlere“) Kulturschicht soll dann bereits von Taro-Pflanzern getragen gewesen sein (vgl. C. A. Schmitz, die Ergebnisse zahlreicher Arbeiten zusammenfassend: Historische Probleme in Nordost-Neuguinea, Wiesbaden 1960, bes. S. 357 ff.). Der z. B. für das Religionsmuster dieser Schicht charakteristische „kannibalistische Komplex“ (darüber eine Spezialstudie von Schmitz in Paideuma, Bd. VI/Heft 7/1958) findet sich aber auch bei (voraustronesischen) ethnischen Einheiten, deren Wirtschaftsgrundlage vorwiegend auf die Sagopalme abgestellt ist; unter zahlreichen Beispielen, z. B. neuerdings berichtet von A. C. van der Leeden, Hoofdtrekken der sociale structuur in het westelijke Binnenland van Sarmi, Leiden 1956, S. 15 f. Hier haben sich einzelne Gruppen vor wenigen Jahrzehnten erst aus dem Hinterland nach der Küste ostwärts Sarmi begeben und sich so von ihren alten Sagogebieten entfernt (Van der Leeden, S. 123 f.). — Das Verhältnis dieser Schichten zueinander (oder: Taro- und Sago-Komplex) beschäftigt Herrn Schmitz und mich in brieflichen Diskussionen seit Jahren. Ich werde später ausführlich Stellung nehmen. Jedenfalls scheint mir hier ein Kernproblem für die künftige ethno-historische Erforschung Neuguineas zu liegen.

<sup>9)</sup> W. Nutz, Eine Kulturanalyse von Kei, Düsseldorf 1959 (Beiheft 2 zu Ethnologica), bes. S. 19 f.



auf die Auswertung natürlicher Sago-Bestände spezialisierte, wohl nicht erst in Neuguinea, sondern zunehmend mit ihrem Vorrücken von West nach Ost unter Anpassung an diesen Lebensraum schon in Ostindonesien, und sich entlang der Sago-Gebiete nach Nord- und Süd-Neuguinea hinein verbreitete, die (heute besonders deutlich sichtbar im Süden, vom „Vogelkopf“ angefangen) darauf ausgerichteten Gruppen den Weg weisen müssen. *Sie suchten* diese Gebiete, die andere ethnische Einheiten vor ihnen vielleicht offen gelassen hatten und auch andere nach ihnen mieden. Betrachtet man Umwelt, Wirtschafts- und Lebensweise der Bevölkerung etwa in der Trans-Digul-Provinz oder am Papua-Golf, dann muß man meines Erachtens zu dem Urteil kommen, daß dies keine sekundären Rückzugsgebiete, sondern daß sie von den auf die Sagonutzung spezialisierten Gruppen bewußt besiedelt worden sind. Trockenes, zum Anbau geeignetes Land ist in der Nachbarschaft solcher Überflutungsgebiete teilweise sogar frei von jeglichen menschlichen Ansiedlungen gefunden worden.

Kulturhistorisch relevant und besonders beweiskräftig ist schließlich der Grad der funktionalen Einlagerung all dessen, was mit der Sagopalme zusammenhängt, im sozio-religiösen System gerade bei Kulturen mit nicht-melanesischer Sprache: Die Sago-Areale sind fest im Erbrecht verankert; die Sagopalme tritt häufig als Totem auf, etwa in der Art („Zwillingstotemismus“), daß Mensch und Sagopalme als Bruder und Schwester von einem gemeinsamen Ahnen abstammen. Diese Bindung geht stellenweise so weit, daß das Wort für „Sago“ mit dem für „Sippe“ (die unilaterale Verwandtschaftsgruppe) identisch ist. Aus Sagomehl werden Kultfiguren hergestellt; in totemistischen Motiven geformte Sagofladen dienen als Kultspeise, wie überhaupt der Sago als Festnahrung bei Altersstufenfeiern, Initiationen und Hochzeitsriten oder als Ahnenopfer und Totenspeise eine große Rolle spielt. Wie man die Kenntnis der Sago-Gewinnung erlangte, bildet ein beliebtes mythisches Thema (die Motive werden später vergleichend betrachtet). Auf den Sagoblattscheiden werden Kultmalereien angebracht, die Sagoklopfer sind mit Ahnendarstellungen beschnitzt und verziert usw. Eine solche sozial-religiöse Bedeutung der Sagopalme ist häufig auch da zu beobachten, wo Pflanzenanbau die Wirtschaftsgrundlage bildet und Sago nur als ergänzende Nahrung auftritt. Damit taucht das alte Problem der Volks- und Völkerkunde auf, zu dem O. Zerries für Südamerika einen neuen Beitrag geliefert hat<sup>10)</sup>, inwieweit solche Befunde dann als im sozio-religiösen Bereich nachwirkende Survival angesprochen werden können und hier auf eine ehemalige Sagogrundlage der Wirtschaftsführung schließen lassen.

Eine solche, auf Sagogewinnung abgestellte Wirtschaft ist — auch durch die Konservierungsmöglichkeiten — relativ krisenfest. Krisenzeiten können aber zum Beispiel bei lang andauernder Trockenheit auftreten, wenn es an Wasser für die Sagobereitung mangelt. Sago ist ferner arm an Eiweiß und Fett. Hier kann unter Umständen, wenn keine ergänzende Nahrung hinzukommt, eine ernährungsphysiologisch gefährliche Situation eintreten<sup>11)</sup>. Auch in dieser Hinsicht muß das Material untersucht und Speisers Hypothese abgesichert werden; das heißt, es ist grundsätzlich die *gesamte* Wirtschaftsführung Sago-verwertender Gruppen zu betrachten und aufzuzeigen, wie im Einzelfall durch Jagd- und Sammeltätigkeit und durch Fischfang, die tatsächlich bei allen Sago-Erntern eine große Rolle spielen, ein Ausgleich geschaffen wird. Es ließe sich eine lange Liste etwa an eiweiß- oder fettreichem Sammelgut, angeführt von den Sagolarven, zusammenstellen, doch soll vorerst der Hinweis genügen, daß

<sup>10)</sup> O. Zerries, Zur Frage der ursprünglichen Wirtschaftsform der Waika-Indianer des oberen Orinoko. Wiener Vjdl. Mitt. IV/2/1956, S. 148 ff.

<sup>11)</sup> Vgl. dazu z. B. H. A. P. C. Oomen, Poor-food patterns in New Guinea. Nieuw Guinea Studiën III/1/1959, S. 35 ff., bes. S. 44 ff.; ferner: W. H. K. Feuilletau de Bruyn, Bijdragen tot de kennis van de economische verhoudingen in de maatschappij van Papoease Primitieven op Nederlands Nieuw-Guinea. In: Nieuw-Guinea (-Sonderheft), 1949, bes. S. 52 f.

auch von dieser Seite aus keine Bedenken gegen die These einer vorpflanze-rischen, Sago-verwertenden Kulturschicht bestehen.

Auf jeden Fall muß auch die oben berührte und von Speiser aufgegrif-fene Frage noch weiterverfolgt werden, inwieweit diese Sago-Ernter schon durch andere Voraustronesier (Schmitz) oder erst unter austronesisch-indone-sischem Einfluß den Pflanzenanbau kennenlernten und sich so mehr oder wen-iger von den Sago-Gebieten lösen konnten, inwieweit andererseits die Wert-schätzung der Sagonahrung unter den Austromelaniden auf jenes voraustrone-sische Substrat der austromelaniden Kultur zurückgeht. Als Spezialfrage in-teressiert dabei zweierlei.

Einmal: Gibt es Hinweise darauf, daß die Kenntnis der Kultivierung der Sagopalme auf indonesische Einwirkung zurückzuführen ist? Jedes aus der Verbreitung von bloßer Nutzung und Anbau der Sagopalme gewonnene Ergebnis (vergleiche Anm. 4) wird auf dem Hintergrund ethnographischer Befunde gesehen und durch sie kontrolliert werden müssen, die Ansätze zur pfleglichen Behandlung auch bei der Sago-Ausbeutung erkennen lassen (Kappen der Baumkrone vor der Blüte zur Qualitätssteigerung des Marks; Klärung des Areals, um bestimmten Palmen — etwa durch Vernichtung nach-wachsender — bessere Wachstumsbedingungen zu verschaffen u. a.), wie es andererseits diese das Wachstum und die natürliche Ausbreitung der Sago-palme regulierenden Eingriffe kulturgeschichtlich zu beurteilen gilt. Es ist die Möglichkeit endogener Erfahrungen zu berücksichtigen. Auch die Frage, welche (geologisch-biologischen und kulturgeschichtlichen) Faktoren die Exi-stenz der Sagovorkommen in Inselmelanesien erklären können, spielt hier hin-ein

Zum anderen, was damit zusammenhängt, ist zu prüfen, ob verschiedene Stadien der Sago-Auswertung als Intensivierungsstufen (wie in Ostindone-sien, vgl. Nutz, 1. c.) auch auf Neuguinea zu erkennen und dabei in der Verfeinerung der Methoden indonesische Einflüsse nachweisbar sind, etwa in der Art des Ausschwemmens und Reinigens des Stärkemehls. Das erfordert intensive Vergleichsstudien mit Indonesien.

Als ein Sonderpunkt werden Fragen des modernen Kulturwandels einbe-zogen werden, etwa die Versuche, Sago-Ernter in eine andere Umwelt zu führen und zu einer anderen Wirtschaftsführung zu bewegen, oder solche, auf der Grundlage der autochthonen Sagogewinnung und „Fabrikation“ von Sago-Nahrungsmitteln, aber durch Verbesserung und Intensivierung der Methoden, großräumigere Wirtschaftsbedingungen und stabile Verhältnisse zu schaffen.

Die Probleme und Fragestellungen, die sich aus dem Stoff ergeben, Auf-fassung und Behandlung des Themas, sind damit aufgezeigt. Es war nicht das Ziel, endgültige Ergebnisse zu bringen; es ließ sich andererseits nicht vermei-den, daß die Richtung, in der die Untersuchung läuft und in die mich das Material bisher geführt hat, schon sichtbar wird. Es könnte dies den Vorteil haben, daß mich Anregungen und Kritik, um die ich bitte, noch vor dem Abschluß der Arbeit erreichen.

# Gibt es eine „Megalith-Kultur“ in Ozeanien?

Von

Carl A. Schmitz

Das Problem einer „Megalith-Kultur“ hat die Forschung immer wieder mit wechselnder Intensität beschäftigt. Es gibt wohl kaum einen Wissenschaftler, der sich dem Faszinans dieses Fragenkomplexes hätte entziehen können. Wie unterschiedlich die Bedeutung des Problems bewertet werden kann, mag der Hinweis erläutern, daß das Megalithproblem für den geographischen Raum Melanesien durch Riesenfeld (1950) auf nahezu siebenhundert Seiten behandelt worden ist, während Speiser (1946) dem gleichen Problem kaum zwei Sätze widmet. Die Schwierigkeiten erwachsen vor allem aus der Art des zur Verfügung stehenden Quellenmaterials. Einerseits treten äußerlich ähnliche Erscheinungen in einer weltweiten Verbreitung auf, andererseits ist diese Verbreitung lückenhaft, und zeitlich sind die einzelnen Vorkommen oft nur in wenigen Fällen miteinander zu korrelieren. Zudem ist über die Funktion und religiöse Bindung der Menhire, Dolmen und Dissolithen herzlich wenig bekannt. Ausgangspunkt für alle weiteren Untersuchungen muß deshalb immer noch die zurückhaltende Einsicht bleiben, daß ein Zusammenhang zwischen den verschiedenen Vorkommen megalithischer Merkmale zwar in einzelnen Fällen diskutabel aber keineswegs bereits bewiesen ist.

Die Verwendung des Terminus „Kultur“ sollte zunächst einmal vermieden werden. Wir wissen noch nicht, ob es sich bei den zur Diskussion stehenden Erscheinungen überhaupt um Spuren „einer Kultur“ gehandelt hat. Heine-Geldern gebraucht in seiner letzten zusammenfassenden Abhandlung den Ausdruck „Megalithentum“ und führt aus: „Wo das Megalithentum noch in voller Kraft steht, bildet es ein derart wichtiges, die Gedankenwelt beherrschendes Zentrum des gesellschaftlichen und religiösen Lebens, daß man berechtigt ist, von Megalithkulturen zu sprechen“ (1959, 165). Auf die Gefahr hin, zu kleinlich zu argumentieren, möchte ich doch vorschlagen, bei der Verwendung des Terminus Kultur noch vorsichtiger zu verfahren. Wenn wir unter Kultur die Gesamtheit der Bedürfnisbefriedigungen, die als menschliche Antwort auf die Herausforderung der zeitlichen und räumlichen Umwelt entstanden sind, verstehen wollen (Kroeber/Kluckhohn: 1952, 181 a), dann kann man nicht mehr von einer Megalith-Kultur sprechen, sondern von einer Kultur (z.B. A, B...) mit stark megalithischer Ausprägung. Auf diese Weise wird auch in der Terminologie das Megalithentum zunächst aus der historischen Sequenz der Kulturen herausgenommen und kann auf jeder Stufe des historischen Ablaufes und der Vermischungen als weiteres Charakteristikum hinzugegeben werden. Mir scheint, daß diese kleine Verbesserung auch den Intentionen von Heine-Geldern entspricht.

In der älteren Literatur hat sich nur zu oft mit der Konzeption von einer Megalith-Kultur auch die Annahme verbunden, daß die Träger einer solchen Kultur rassisch und linguistisch klar faßbar seien, daß sie als Volk gewandert seien und daß sie auf diese Weise die megalithischen Denkmäler verbreitet hätten. Da sich aber in den meisten Fällen ein solches Volk im heutigen ethnographischen, linguistischen und rassischen Bestand nicht mehr entdecken ließ, kam man allen Ernstes auf die törichte Behauptung, es müsse sich um ein Volk handeln, welches völlig verschwunden sei. Das romantische Fluidum dieser Spekulation trug nicht wenig dazu bei, daß sie bereitwillig Aufnahme fand. Die Forschungen am Megalith-Problem in Ozeanien verharren noch sehr lange in dieser Fehlkonzeption.



Zu dieser an und für sich schon unbefriedigenden Situation gesellte sich in der ozeanistischen Literatur ein zweiter Fehler. Zu Beginn der Forschungen hatte man megalithische Baudenkmäler vornehmlich in der polynesischen Kulturprovinz kennengelernt. Der größte Teil der rezenten Polynesier gehört zur austronesischen Sprachfamilie und Grundkultur (Erläuterung dieses Terminus siehe Schmitz: 1960a), welche vor allem mit ihrer Nordgruppe der jüngste Einwanderer im Pazifik ist. Grundsätzlich wurden megalithische Denkmäler mit diesen jüngsten Einwanderern verbunden, weil man technisch hochentwickelte Bauwerke einer älteren Kultur im Pazifik nicht zutraute. Dabei ist dieses „älter“ doch nur relativ an Ort und Stelle zu verstehen. Zwei wesentliche Überlegungen wurden dabei völlig übersehen und niemals ernsthaft untersucht. Die Forschungen von Metraux (1937), Emory (1943) und Henking<sup>1)</sup> haben deutlich gezeigt, daß gerade in Polynesien die „rezenten“ megalithischen Baudenkmäler auf einige wenige Grundformen zurückgehen, die wesentlich einfacher sind. Die weitere Entwicklung und Differenzierung dieser Grundformen geschah in Polynesien selbst, also nach der Einwanderung von Westen her, und muß als endogener Wandel verstanden werden. Vergleiche außerhalb Polynesiens, die einen historischen Zusammenhang aufdecken wollen, dürfen nur diese Grundformen heranziehen, aber niemals die Endprodukte des endogenen Wandels. Die Berücksichtigung dieses Umstands allein vereinfacht das Megalith-Problem in Ozeanien außerordentlich. Des weiteren aber ist noch die Frage zu beantworten, ob nicht einige der megalithischen Merkmale mit einem vor-austronesischen Stratum genetisch zusammenhängen. Meines Wissens nach wurde diese Frage überhaupt noch nicht gestellt und ernsthaft untersucht.

Bevor ich jedoch diese beiden Gedanken weiterverfolge, sollen zunächst die wichtigsten Arbeitshypothesen der rezenten Megalith-Forschung vorgeführt und besprochen werden. 1950 veröffentlichte Riesenfeld seine „Megalithic Culture of Melanesia“. Er führte die meisten megalithischen Merkmale auf die sogenannten „Stone Using Immigrants“ zurück, deren Wanderweg er an Hand eines bestimmten Mythenzyklus verfolgte und von denen er annahm, daß sie rassistisch weitgehend in der rezenten Bevölkerung Melanesiens aufgegangen waren. Er beginnt seine Untersuchung mit einer Analyse der Verhältnisse auf den Neuen Hebriden, da dort gutes ethnographisches Quellenmaterial zur Verfügung steht. Von dort setzt er seine vergleichende Kollektion in Melanesien und Neuguinea an. Die Auswertung dieses Materials bezieht sich stets auf die These, die Riesenfeld auf den Neuen Hebriden gewonnen hat. Das Buch von Riesenfeld ist bis auf den heutigen Tag wohl die beste und vollkommenste Bestandsaufnahme megalithischer Denkmäler in Melanesien. Diese gewiß nicht unbeträchtliche Arbeitsleistung ist das unvergängliche Verdienst des Autors. Die historische Auswertung dieses Materials allerdings ist Gegenstand der Kritik.

Riesenfeld nimmt die These von Deacon (1934), Layard (1942) und Harrison (1936) auf, daß die „light skinned culture heroes Quat-Ambat are the introducers of the megaliths“ (1950, 106). Diese drei Autoren waren bei aller Kritik im einzelnen bezüglich ihrer historischen Thesen stark von Rivers (1914, II, 427 ff.) beeinflusst, so daß sich auf diese Weise die ältere Vorstellung bis zu Riesenfeld fortsetzt. Ausgangspunkt ist dabei die Mythenversion, welche Codrington (1891) von den Banks-Inseln mitgeteilt hat. Auch ein Teil der ausdeutenden Bemerkungen dieses Autors werden von Riesenfeld übernommen. Niemals aber stellt er die Frage, ob sich in diesen Versionen nicht Elemente aus verschiedenen Kulturstrata befinden. Alle genannten Autoren akzeptieren diese Versionen als in sich geschlossene Zyklen, die zu einem einzigen Kulturstratum gehören müssen. Dieses in seiner Tragweite überhaupt nicht bewußt

<sup>1)</sup> Ich beziehe mich auf die Berner Habilitationsschrift von HENKING (1961), deren Resumé mir der Verfasser liebenswürdiger Weise zur Verfügung stellte.

gewordene und niemals kritisch überprüfte Axiom ist die Grundlage für Riesenfelds siebenhundert Seiten lange Rekonstruktion der „Stone Using Immigrants“. So nennt er, weit über Deacon, Layard und Codrington hinausgehend, eine Liste von Namen mythischer Heroen und erklärt: „Here, again, it is unnecessary to emphasize that in my opinion all the culture heroes mentioned so far are one and the same, although they appear under different names. The stories recorded about them show such complete agreement that one cannot separate one from the other“ (1950, 106). Da nun aber auf allen Inseln der Neuen Hebriden eine Kultur-Situation anzutreffen ist und in den ethnographischen Quellen wiedergegeben wird, die wir als Ergebnis einer mindestens 2500 Jahre alten Geschichte und Mischung in Melanesien selbst ansehen müssen, ist dieses Argument nicht mehr beweisfähig. Riesenfeld arbeitet mit einem Axiom, welches er nicht in Frage stellt. Seine Beweisführung kann die Richtigkeit des Axioms überhaupt nicht belegen, da sie nicht auf Fundierung des Axioms abzielt, sondern eine mit Hilfe des Axioms bereits vorgenommene Bewertung des Quellenmaterials illustriert.

So ist es sicherlich auch zu weitgehend, wenn er die in zahlreichen Mythen enthaltenen Angaben über die Hell-Häutigkeit einzelner mythischer Heroen zu real nimmt und auf hell-häutige Einwanderer schließt. Hinweise auf hell-häutige Einwanderer könnten in einem solchen Falle nur in der Mythologie, insbesondere in den para-historischen Erzählungen, der Autochthonen erscheinen, nicht aber in der Mythologie der Hell-Häutigen selbst. Zudem spricht Riesenfeld mit dieser Argumentation den Mythen nur explanatorischen Charakter zu. Er stellt sich niemals die Frage, ob es sich bei einigen seiner Mythen nicht um „echte Mythen“ verschiedener Grundkulturen handelt (siehe zu diesem Unterschied Baumann: 1959 und Schmitz: 1960a). In dieser Richtung hat sich Riesenfeld niemals bemüht. Die einzige Bemerkung, die er überhaupt zu seiner Methode der Mythen-Ausdeutung macht, steht in der Einleitung (1950, 3) und zeigt deutlich, daß er sich nur mit dieser vordergründigen Bedeutung der Mythen befassen will. Auch seine Beweisführungen über den Zusammenhang zwischen den genannten Kulturheroen und den verschiedenen Steinarbeiten leiden unter der gleichen unvollkommenen methodologischen Voraussetzung. Wenn in den Mythen angegeben wird, daß der eine oder andere Heros aus einem Stein entsprungen sei, daß er einen Steinwall gebaut habe, in welchem sich später das Meer befunden habe, etc. etc., dann sind dies einzelne ausschmückende Züge der Erzählung. Sie werden von Riesenfeld zu einer Bedeutung erhoben, die ihnen vom Wesen der Mythik innerhalb einer Kultur wirklich nicht zukommt. Man kann nicht Mythologie betreiben, ohne zuvor Funktion und Wesen der Mythen erkannt zu haben. Und ganz gewiß kann man nicht mythische Bruchstücke zusammenstellen, weil sie etwas „Steinernes“ enthalten, und dann auf „Stone Using Immigrants“ schließen. Gegen dieses additive, vordergründige Verfahren muß man die gleichen Einwände erheben wie gegen die Kulturkreise von Gräbner und Schmidt. Dieser Mangel kann auch nicht durch die Masse genau belegter ethnographischer Daten aufgewogen werden. Eine enorme Energie wurde hier in die falsche Richtung gelenkt, und bei aller Hochachtung muß man die historische These von Riesenfeld zurückweisen (siehe hierzu auch Schmitz: 1955, 167ff., und Schmitz: 1960b, 342ff.). So hat Riesenfeld zum Beispiel die sorgfältige Arbeit von Bühler über Steingeräte etc. aus Melanesien und Polynesien (1946/49) erst im Nachtrag zu seiner Bibliographie angeben. Bühler hatte die meisten Steingerätschaften der austromelaniden Misch-Situation zugesprochen. Ohne auf die methodologischen Voraussetzungen dieser vorsichtigen Behauptung einzugehen, welche seinen Thesen genau entgegenstehen, formuliert Riesenfeld: „It is highly satisfying for me to see that these discoveries have been made in precisely those areas in

which I have suggested a spread of the megalithic culture" (1950, 716). Dies ist ein erstaunliches „understatement“.

Wenige Forscher haben sich im Laufe ihres Lebens so um das Wesen und die historische Stellung megalithischer Erscheinungen bemüht wie Heine-Geldern. Grundsätzlich lehnt es Heine-Geldern ab, von einer einzigen Megalith-Kultur zu sprechen (s.o.), und ebenso weist er die Formulierung Megalith-Religion zurück, da nachgewiesenermaßen megalithische Erscheinungen zusammen mit sehr verschiedenen Religions-Systemen auftreten. Innerhalb dieser verschiedenen Religions-Systeme handelt es sich beim Megalithentum um eine charakteristische Akzentverschiebung, die von ihm ungefähr folgendermaßen skizziert wird: „Die Megalithdenkmäler sind der äußere Ausdruck einer bestimmten, auf Dauer und auf die Verbindung mit der ganzen, vergangenen sowohl wie zukünftigen Generationenreihe gerichteten Weltanschauung. Vielfach hängen sie mit bestimmten eschatologischen Vorstellungen und bestimmten Erlösungsriten zusammen. Wo das Megalithentum noch in voller Blüte steht, finden wir immer einen stark ausgebildeten Ahnenkult . . . vielleicht können wir das Megalithentum in dieser Hinsicht am besten mit mystischen Bewegungen vergleichen, wie sie, auf ganz anderer kulturgeschichtlicher Ebene, über die Grenzen zwischen den einzelnen Religionen hinweg wirksam waren, oder mit dem Tantrismus, der sich in Indien sowohl mit Hinduismus wie Buddhismus verbunden hat“ (1959, 164). Für das sogenannte Ost-Gebiet der megalithischen Erscheinungen (Kafiristan, Indien, Hinterindien, Indonesien, Ozeanien und Madagaskar) gibt er folgende Charakteristika an: Der Brauch, Verstorbenen Denkmäler zu errichten, insbesondere Menhire, dolmenartige Denkmäler, oder die Verbindung von beiden (Dissolithen). Das Errichten von Menhiren auf Gräbern kommt relativ selten vor. Meist haben sie mit dem Grab selber nichts zu tun. Heine-Geldern definiert noch den Terminus Dolmen, dessen Inhalt bei ihm vom üblichen prähistorischen Gebrauch etwas abweicht. Es werden neben den Gräbern, die aus vier aufrecht stehenden Grabplatten und einer horizontalen Deckplatte bestehen, auch solche Denkmäler als Dolmen bezeichnet, die aus einer von zwei oder mehr Steinen getragenen horizontalen Platte bestehen. Er schlägt für diese Variante der Dolmen den Terminus „Denkmal-Dolmen“ vor (1959, 167). Solche Megalith-Denkmäler werden gerade im Ostgebiet nicht nur für die Verstorbenen errichtet, sondern ebenso für Lebende im Zusammenhang mit sogenannten „Verdienstfesten“. Er gibt die seiner Meinung nach entscheidenden vier Funktionen solcher Verdienstfeste an und weist darauf hin, daß zwischen den megalithischen Denkmälern, welche für Verstorbene und solchen, die für Lebende errichtet werden, kein grundsätzlicher Unterschied besteht (1959, 168 bis 169). Weit verbreitet ist dann im östlichen Megalith-Gebiet die Vorstellung, daß die Seelen der Verstorbenen die Megalithdenkmäler besuchen und daß sie insbesondere die Denkmal-Dolmen und Steinplattformen als Sitze benutzen. Schließlich gehört in diesen Zusammenhang der Versammlungs- und Kultplatz oder, wie er vorschlägt, der Megalithplatz. Es kommen vor Steinkreise, Steinvierecke, ovale und schiff förmige Plätze. „Vielfach dient der Megalithplatz sowohl als Beratungs- und Gerichtsplatz wie als Tanz- und Kultplatz, aber der Akzent verschiebt sich von Stamm zu Stamm. In Melanesien, besonders auf den Neuen Hebriden, ist er ausschließlich Kult- und Tanzplatz. Die Maraes des zentralen und östlichen Polynesiens waren vor allem Kultplätze“ (1959, 171). Im gesamten Verbreitungsgebiet dieser Erscheinungen zeigt es sich, daß Stein- und Holzdenkmäler einander ergänzen können (1959, 174).

In vielen Fällen sind die Deutungsmöglichkeiten für einzelne Denkmäler bei dem zur Verfügung stehenden Quellen-Material fraglich. Aber die rezenten Megalithkulturen geben nach Heine-Geldern einen Einblick in die Geisteswelt und Weltanschauung auch der vorgeschichtlichen Megalithkulturen Europas und der Mittelmeerländer. Dazu gibt er folgende Skizze an: „1. Im Gegensatz zu der in den älteren Hochkulturen so stark verbreiteten räumlich einge-



stellten Weltanschauung mit ihrem Glauben, daß das Menschenschicksal durch die Weltrichtungen und die Bewegungen der Gestirne im Raum bestimmt wird und daß man sich deshalb dem Weltgebäude anpassen muß, ist die megalithische Weltanschauung, wo sie uns rein entgegentritt, ganz auf die Einordnung des Menschen in die Generationenreihe eingestellt. 2. Aber gerade im Bereich dieser so sehr auf Fortleben und Dauer gerichteten Weltanschauung findet man häufig den Glauben, daß die Menschenseele selbst von Natur aus nicht von Dauer sein muß. Sie kann schon auf dem Wege ins Totenland durch dessen dämonische Wächter vernichtet werden. Durch die Verdienstfeste und die damit verbundene Errichtung von Denkmälern sollen diese Gefahren überwunden werden. 3. Das Denkmal bietet der Seele des Verstorbenen einen Sitz, den sie aufsuche, auf den sie sich niederlassen und von dem aus sie noch am irdischen Leben teilnehmen kann (1959, 178 bis 179, von mir gekürzt).

Das Megalithentum muß nach Heine-Geldern mit hoher Wahrscheinlichkeit irgendwo im Bereich der Mittelmeer-Länder entstanden sein. Eine genaue Lokalisierung des Ursprungslandes ist noch nicht möglich. Beim derzeitigen Stand der Forschung wird man ehestens an Palästina oder Jordanien denken dürfen. Nach Südost-Asien ist es über Zentral-Asien und China gelangt. Nach Indien in mehreren Wellen sowohl aus dem Osten wie aus dem Westen, aber wohl immer auf dem Landweg. Bisweilen wurde es durch Völkerwanderung verbreitet, dann wieder durch Nachahmung von Stamm zu Stamm oder auch durch Einzelpersonen weitergegeben (1959, 179). Die Lücken in der Verbreitung gehen auf verschiedene Ursachen zurück. Sicherlich spielen aber Verlust dieser Kulturscheinung und Ersatz-Schöpfungen dabei eine große Rolle. Diese Ersatz-Schöpfungen (teilweise aus Holz oder überhaupt anderer Art) sind aber jedesmal der gleichen Geisteshaltung entsprungen (1959, 180).

Man wird sofort zugeben müssen, daß diese vorsichtige Formulierung fast alle Fehler der Megalith-Diskussion der letzten zwanzig Jahre vermeidet. Andererseits hält diese Formulierung an der Auffassung fest, daß das Megalithentum einmal entstanden ist und dann auf verschiedene Weise verbreitet wurde. Naturgemäß konnte Heine-Geldern in dieser kurzen Arbeit nicht das ihm zur Verfügung stehende Beweismaterial ausbreiten, auf Grund dessen er sich berechtigt glaubt, an dieser These festzuhalten. Für die weitere Diskussion muß aber zunächst einmal klargestellt werden, daß er dem Gedanken, die zahlreichen Megalith-Denkmäler könnten innerhalb der einzelnen, auf Grund anderer Kriterien konzipierten Kulturprovinzen autochthon entstanden sein — infolge eines endogenen Entwicklungsvorganges —, wenig Chancen gibt. Eine kritische Stellungnahme sollte sich jetzt nicht zu sehr in Einzelfälle verstricken. Denn Heine-Geldern kann jederzeit mit Leichtigkeit argumentieren, daß sich in den verschiedenen Kulturprovinzen die megalithischen Erscheinungen mit autochthonen Funktionen verbunden haben. Damit hat er dann jeden Einwand abgewehrt. Er kann sogar so weit gehen und autochthone Entstehungen einzelner megalithischer Erscheinungen zugeben, ohne dabei seine These vom grundsätzlichen Zusammenhang „seines Megalithentums“ aufzugeben. Bei aller Hochachtung vor der Leistung dieses bedeutenden Forschers muß man meines Erachtens jetzt auf eine Gefahr aufmerksam machen. Mit einer solchen Diskussions-Technik behält nunmehr jeder recht, aber das Problem ist auf diese Weise nicht mehr zu lösen.

Formale Kriterien, um diesen Zusammenhang im Sinne von Heine-Geldern zu beweisen, können nur anerkannt werden, wenn sie einen inneren, funktionellen Zusammenhang mit dem Wesen des von Heine-Geldern konzipierten Megalithentums aufweisen. Ist dies aber nicht der Fall, dann sind solche formale Kriterien, selbst wenn sie in großer Zahl nachzuweisen wären, kein eindeutiger Beweis. Es liegt hier meines Erachtens ein methodologischer Fehler vor, der schon von Gräbner gemacht worden ist, und auf welchen ich an

anderer Stelle ausführlich hingewiesen habe (Schmitz: 1960 b, 19—22). In diesem Zusammenhang wird auch das Argument von der Ergänzung des Megalithentums durch hölzerne Denkmäler höchst problematisch. Alles hängt jetzt davon ab, daß tatsächlich ein innerer Zusammenhang zwischen diesen Denkmälern und ihren Formen sowie dem Wesen des Megalithentums besteht. Solange dies nicht einwandfrei nachgewiesen ist, steht eine solche Argumentation nach wie vor auf schwachen Füßen.

Jetzt muß man sich auch eines religions-ethnologischen Argumentes erinnern. Von fast allen Ethnologen wird anerkannt, daß die starke Akzentuierung des Ahnenkultes (im weitesten Sinne) eine einseitige Verlagerung der religiösen Aktivität bedeutet, welche dem allgemeinen Erwartungsbedürfnis nachgibt (Schmidt: 1910, 133 b, Söderblom: 1916, Radin: 1938, Jensen: 1960, 29). Mit Hilfe des Ahnenkultes läßt sich die in den einzelnen Religions-Systemen konzipierte „Kraft“ leichter und individueller manipulieren. Ein solcher Vorgang ist in allen Religionen und zu allen Zeiten beobachtet worden. Das Megalithentum zeigt nun deutlich, daß hier der Prozeß der „manistischen Umwandlung“ Überhand gewonnen hat und sicherlich auch durch die politische Struktur der Völker, bei denen es in der Regel auftritt, gefördert wurde. Denn fast alle Völker mit stark megalithischen Ausprägungen zeigen zumindest Ansätze, sich von egalitären Sippen-Systemen zu höheren politischen Formen zu entwickeln. In der Regel kann man sie bezüglich ihrer Sozial-Struktur typologisch zwischen den egalitären (segmentierenden) Sippen-Systemen und den „archaischen Hochkulturen“ ansetzen. Eisenstadt hat den m. E. recht treffenden Terminus „ritually stratified tribes“ vorgeschlagen, der hier anzuwenden wäre (1959, 209). Soweit also würde das religions-ethnologische Argument noch immer die Überlegungen von Heine-Geldern und anderen Autoren unterstützen. Man darf aber jetzt nicht übersehen, daß eine solche „manistische Umwandlung“ in allen Religions-Systemen statthaben kann. Dies bedeutet, daß eine „Weltanschauung“, die vornehmlich durch einen akzentuierten Ahnenkult charakterisiert ist, nicht einmalig entstanden sein muß. Aus ihrem Wesen ist eine solche Behauptung nicht abzuleiten, und demzufolge ist der Hinweis auf die ständige Verbindung von Megalithentum und prononciertem Ahnenkult noch kein Beweis für die zusammenhängende Ausbreitung von einem einzigen Zentrum aus.

Des weiteren bringt Heine-Geldern das Verdienstfest, welches für ihn ein wichtiges Kriterium des Megalithentums bedeutet, mit einer bestimmten Seelenvorstellung in Verbindung (s. o.). Die Verdienstfeste sollen die Gefahr bannen, denen die Seele nach dem Tode ausgesetzt ist. Dieser Auffassung kann ich mich nicht ganz anschließen. M. E. dürfen Totenfeste und Verdienstfeste nicht ohne weiteres miteinander identifiziert werden. Verschiedentlich lassen die Formulierungen bei Heine-Geldern erkennen, daß er sich dieser Schwierigkeit durchaus bewußt ist. Ich glaube aber, daß dieser Schwierigkeit eine weitaus größere Bedeutung zukommt, als Heine-Geldern einschätzt.

Das Wesen des Verdienstfestes besteht darin, daß sein Veranstalter (Individuum oder Gruppe) sich durch den von ihm bestrittenen wirtschaftlichen und religiösen Aufwand ein Verdienst erwirbt, welches in der Anerkennung eines höheren sozialen, eventuell kultischen Status mit allen seinen Folgen bezahlt wird. Der religiöse Inhalt des Festes, welches als Verdienstfest dient, ist mit diesem entscheidenden und einzigen Kriterium noch nicht festgelegt. Andererseits stehen im Ostgebiet des Megalithentums zahlreiche Totenfeste durchaus in der Beziehung zum Seelenglauben, wie sie von Heine-Geldern umrissen wurde. Ein solches Totenfest kann gleichzeitig als Verdienstfest dienen, aber jedermann weiß — wie auch Heine-Geldern zugibt —, daß der kultische Inhalt zahlreicher, und ich möchte sagen der meisten, Verdienstfeste im Ostgebiet des Megalithentums nichts mit dem Totenkult, der Ahnenverehrung und den

Seelenvorstellungen zu tun hat. Wird dieser Einwand akzeptiert, dann muß der Zusammenhang zwischen Verdienstfesten und Megalithen an einer anderen Stelle gesucht werden.

Das Phänomen der Verdienstfeste erscheint nun gerade in Melanesien in einem Zusammenhang, der die ganze Reichweite der Erscheinung erkennen läßt. Die Verdienstfeste sind dort Bestandteile der in mehrere Grade eingeteilten Kultverbände. Der Übergang von einem Grad zum nächst höheren wird durch ein solches Fest erworben. Diese Erscheinung, welche vor allem in den Neuen Hebriden gut beschrieben worden ist, findet sich aber im ganzen Bereich der austro-melaniden Mischkultur. Schlesier hat hierzu eine Menge Daten zusammengetragen, und man muß sich seinen Ausführungen voll und ganz anschließen (insb. 1958, 299 ff.). Grad-Einteilung und Verdienstfeste sind deutlich zu erkennende Intensivierungen des politisch-kultischen Lebens mit einer Akzentverlagerung auf den Ahnenkult. In Melanesien wurde dieser Vorgang noch durch den Charakter der austro-melaniden Misch-Situation verstärkt. Das Wesen dieser Entwicklung, die als junge Erscheinung in Melanesien verstanden werden muß und keinesfalls auf äußere Beeinflussung zurückgeführt werden kann, ist nun nicht primär in dem Bedürfnis zu suchen, das Schicksal der Seele zu sichern. Wichtigstes Agens ist vielmehr eine politisch-wirtschaftlich bedingte Staffelung der austro-melaniden Gesellschaft infolge günstiger demographischer Situation und Produktions-Möglichkeiten.

Die „Intensität dieses Intensivierungsvorganges“ schwankt von Insel zu Insel, und die gleichen Strukturmerkmale des Phänomens erscheinen über ganz Melanesien hinweg in den verschiedensten Stadien der Staffelung, von denen nur die ganz differenzierten, wie beispielsweise die höheren Grade auf den Neuen Hebriden, megalithische Merkmale erkennen lassen. Schließlich ist noch darauf hinzuweisen, daß auch die sogenannte „alt-polynesisch“ Gesellschaft solche Grad-Gesellschaften mit Verdienstfesten kannte (siehe hierzu insbesondere Mühlmann: 1955). Es wird Gegenstand zukünftiger Forschungen sein, nachzuweisen, daß der religiöse Inhalt dieser Verdienstfeste Ozeaniens auf eine oder mehrere der Grundkulturen zurückgeht, die sich in Ozeanien miteinander vermischt haben und die rezenten Kulturprovinzen aufgebaut haben (s. u.). Für die augenblickliche Argumentation aber bedeuten diese Überlegungen, daß Verdienstfeste nicht wesensmäßig mit einer bestimmten Seelenvorstellung verbunden sind, daß sie nicht in dem Sinne von Heine-Geldern zur Beweisführung herangezogen werden dürfen.

Verdienstfeste treten zwar fast immer im Bereich von Megalithen auf. Beide Erscheinungen gehen aber auf eine Intensivierung einer nicht-megalithischen und verdienstfest-losen Kultur-Situation zurück. Eine solche Intensivierung kann stets und ständig statthaben, und beide Kulturerscheinungen sind nicht geeignet, einen genetisch-historischen Zusammenhang über größere Räume hinweg zu beweisen. Beweisfähig wäre erst der Nachweis, daß jene Kultur-Situation, von welcher aus die Intensivierung ausgegangen ist, über den zur Diskussion stehenden Raum verbreitet gewesen ist.

Der Gedanke, daß es sich bei den megalithischen Erscheinungen um eine Intensivierung handelt, ist nicht neu. In jüngerer Zeit wird er in zunehmendem Maße akzeptiert. Das Frobenius-Institut in Frankfurt hat sich über mehrere Semester der letzten Jahre hinweg mit dem Problem befaßt, und Straube hat dabei für das Phänomen den Terminus „Intensivierungs-Komplex“ vorgeschlagen (pers. Mitt.). Mir scheint, daß der Terminus sehr glücklich gewählt ist, denn er beinhaltet, daß der Intensivierungsvorgang einige charakteristische Merkmale bindet, die in diesem Zusammenhang immer wieder auftreten und wesensmäßig miteinander verbunden und eben durch diese Entwicklung bedingt sein müssen. Es kommt jetzt darauf an, den Nachweis zu erbringen, wie der Komplex strukturiert ist, und daß er tatsächlich durch den zu megalithischen Merk-



malen führenden Wandel bedingt wird. Für die universal-historische Forschung aber hat diese Betrachtungsweise meiner Ansicht nach eine wichtige methodologische Konsequenz, die mit größter Sorgfalt berücksichtigt werden muß. Das Konzept eines Intensivierungs-Komplexes beinhaltet, daß dieser Wandel überall und zu jeder Zeit statthaben kann. Analysen, welche also den Intensivierungskomplex erläutern, dürfen nicht als Beweisführung für einen historisch-genetischen Zusammenhang mehrerer solcher Komplexe gewertet werden — auch wenn diese über weite Räume verstreuten Komplexe eine Reihe von Ähnlichkeiten aufweisen. Ein solcher Kurzschluß wäre nichts anderes als die Verwechslung phänomenologischer Forschung mit historiographischer Forschung. Ein Fehler, der uns in der Geschichte der historischen Wissenschaften, insbesondere aber der Völkerkunde und historischen Soziologie, immer wieder begegnet.

Leider hat die große Anstrengung jenes Frankfurter Seminars noch keinen endgültig zusammenfassenden Niederschlag in Veröffentlichungen gefunden. Eine etwas persönlich gehaltene Stellungnahme von Schuster liegt vor, in welcher allerdings einige der oben skizzierten Überlegungen klar ausgesprochen werden. Auch er bezieht sich auf Straube und führt zum Schluß aus: „... vielleicht ist die megalithische Bewegung nicht als schöpferischer, sondern nur als grandios ausgestaltender Prozeß und in dieser Eigenschaft eher von der politisch-sozial-technischen als von der religiösen Seite her zu begreifen. In den Megalithkulturen wird hypertrophiert, was vorher schlicht, und vervielfacht, was vorher einfach war; es wird gestaffelt und in Reihen geordnet, wo vorher nur etwas vorhanden oder nicht vorhanden war, die Zahl beginnt eine Rolle zu spielen, und die Quantität wird als Eigenwert geschätzt“ (1960, 141). Die Verwendung des Ausdrucks „Kultur“ in diesem Zusammenhang ist nicht besonders glücklich (s. o.), und zum besseren Verständnis sei hinzugefügt, daß der Terminus „schöpferisch“ im Sinne der vom Frobenius-Institut gepflegten kulturmorphologischen Denkweise benutzt worden ist.

Finde ich insoweit also Übereinstimmung in den Ausführungen von Schuster, dann bereiten mir seine Gedanken zur inneren Struktur dieses „Intensivierungskomplexes“ erhebliche Schwierigkeiten. Zunächst beschäftigt er sich mit dem Zusammenhang zwischen Kopfjagd und Menhiren. Er weist darauf hin, daß in vielen Fällen der Menhir den getöteten Menschen darstellen soll. Dies ist sicherlich richtig, und ich werde weiter unten noch zeigen, warum dies sehr wahrscheinlich so ist. Schuster aber fährt dann fort: „... und rufen wir uns ins Gedächtnis zurück, daß sinngemäß das gleiche für die bei Verdienstfesten getöteten Rinder und Schweine gilt, so ist es naheliegend, sich auch dort einmal umzusehen, wo sich der Mensch zuerst als Vernichter animalischen Lebens erfahren hat: in den Jägerkulturen und ihrem in jüngere Perioden tradierten Ideengut“ (1960, 137). Er bringt dann einige Beispiele aus NO-Asien, die zeigen sollen, „daß das frühmenschliche Verhältnis zur Jagd und Kopfjagd im ganzen ähnlich gelagert ist“ (1960, 138). Nun sind die Schweine- und Rindopfer nach Aussage der meisten Autoren bei den Verdienstfesten, von denen hier die Rede ist, eine Ersatzhandlung für ein Menschenopfer. Das aber ist religions-phänomenologisch etwas ganz anderes als die „kraftbewirkende“ oder „versöhnende“ Kulthandlung typischer Jäger am getöteten oder noch zu tötenden Jagdwild. Zudem entspringen die Kulthandlungen dieses Komplexes in SO-Asien, Indonesien und im Pazifik einer ethnischen Schicht, die in NO-Asien nicht zu erkennen ist. Der religiöse Hintergrund der Kulthandlungen der Koryäken, die hier von Schuster herangezogen wurden, hat wirklich nichts mit der Religion der Naga oder der Bewohner der Neuen Hebriden zu tun (Schmitz: 1960 b, 252 bis 319).

Schuster bringt nun des weiteren Hinweise auf Steinsetzungen in NO-Asien und Australien, die zeigen sollen, „daß megalithische Fäden bis in wildbeute-

rische Kulturen zurücklaufen“. Jetzt, so scheint es mir, hat die Verwirrung ihren Höhepunkt erreicht. Die beobachteten Fälle von Steinsetzungen bei Kulturen mit jägerischer Wirtschaftsform sind nicht älter als die Beobachtungen bei den Verdienstfesten in SO-Asien und Melanesien. Wir wissen überhaupt nicht, ob solche Steinsetzungen in NO-Asien oder Australien charakteristisch für die Jäger des Paläolithikums sind, was Schuster unterstellt. Die äußeren Kultmerkmale rezenter Jäger und Wildbeuter sind nicht geeignet, auf Verhältnisse in einer Epoche zu schließen, über die wir in NO-Asien, SO-Asien und Australien so herzlich wenig wissen. Man muß sich doch ein wenig wundern, daß Fehler, die nun schon bald seit Jahrzehnten aufgedeckt und angemerkt worden sind, immer wieder zu spekulativen Argumentationen Anlaß geben.

Korrekterweise muß man noch darauf hinweisen, daß Gisela Petri-Odermann, auf welche sich Schuster bezüglich des australischen Materials bezieht, etwas Derartiges niemals hatte aufzeigen wollen. Es war im Gegenteil ihre Absicht, zu zeigen, daß der Stein auch in Australien eine Rolle spielt, „in der mehr enthalten ist, als nur die größere Dauerhaftigkeit gegenüber anderem Material“ (1959, 113). Sie wollte nicht megalithische Fäden spinnen, sondern eine religionsphänomenologische Erkenntnis illustrieren, die van der Leeuw klar und gültig formuliert hatte: „Am Stein von besonderer Form oder Größe hat sich zu jeder Zeit die Ahnung der Macht geheftet“ (1956, 39). Von hier her gesehen ist es völlig klar, daß man von Megalithen nur dann sprechen kann, wenn wirklich Großstein-Setzungen vorhanden sind (Schmitz: 1955, 168). Von einem Megalithentum kann man nur sprechen, wenn jener Intensivierungskomplex festzustellen ist. Die zu Beginn meiner Diskussion mit Schuster zitierte Formulierung, der ich vorbehaltlos zustimmen konnte, läßt sich logisch nicht mehr mit den spekulativen Thesen verbinden, mit Hilfe derer Schuster das Wesen dieses Intensivierungskomplexes charakterisieren will. Wenn auch die zuvor besprochenen Überlegungen von Heine-Geldern ein weit aus seriöseres Gewicht haben, so ist im Prinzip doch noch der gleiche Kurzschluß unterlaufen, der bei Schuster zu einer so verdrehten Arbeitshypothese geführt hat. Ich werde jedoch zeigen, daß unter genau begrenzten Voraussetzungen bestimmte Intensivierungszentren diffundieren. Dann ist natürlich ein historisch-genetischer Zusammenhang gegeben, und ein Teil der Überlegungen von Heine-Geldern und auch Jensen (1960 b) gehören in diesen Zusammenhang (s. u.).

Alle historischen Untersuchungen zum Megalithproblem haben zunächst zu prüfen, von welchem nicht-megalithischen Stratum aus die Intensivierung stattgefunden hat. In SO-Asien, Ost-Indonesien und im Pazifik haben wir fast über die ganze Fläche verbreitet im wesentlichen mit zwei Grundkulturen zu rechnen, die in mannigfaltigen Verbindungen die rezenten Kulturprovinzen aufgebaut haben. Es handelt sich in der Hauptsache um die Walzenbeil-Kultur der Archäologen mit vor-austronesischen Dialekten, in welcher auch das Religions-System zu Hause ist, welches zu Kannibalismus, Kopffjagd und jeweiligen Tier-Substituten geführt hat, und zweitens um die südliche Gruppe der Vierkant-Axt-Kultur der Archäologen mit austronesischen Dialekten. Diese ethnische Schicht hat keinen Kannibalismus gekannt. Es gibt aber Indizien dafür, daß ihr Religions-System zu einem reinen Menschenopfer, besonders beim Bau des Kulthauses, Veranlassung gab (Schmitz: 1957). Phänomenologisch kann dieses Menschenopfer keinesfalls mit dem Kannibalismus, der Kopffjagd und den Tieropfern der Walzenbeil-Kultur gleichgesetzt werden. Da beide Grundkulturen sich über weite Strecken hinweg in den gleichen Räumen ausgedehnt haben, findet sich überall die resultierende austro-melanide Mischkultur. In SO-Asien, Ost-Indonesien, Mikronesien und Polynesien gehört sie als prähistorische Phase zur Ethnogenese der rezenten Kulturprovinzen, in Melanesien war sie noch existent, als die europäische Forschung begann (siehe hierzu:

Bühler: 1961, 11 bis 23; Schlesier: 1958; Schmitz: 1961; Speiser: 1946, 39 bis 52). Von dieser Mischkultur aus haben dann überall und parallel jene Intensivierungen stattgefunden, die zu mehr oder weniger stark ausgeprägten megalithischen Merkmalen führten. Die vielen Ähnlichkeiten und sogenannten Verwandtschaften an den megalithischen Erscheinungen im Verbreitungsgebiet der austro-melaniden Mischkultur gehen zu einem großen Teil auf die nicht-megalithische, austro-melanide Situation zurück.

Entlang der Nordküste von Neuguinea und aus dem Sepik-Gebiet auf der gleichen Insel werden verschiedentlich kleine Menhire gemeldet, von denen einer am Sepik auch mit einem in Relieftchnik skulptierten Gesicht versehen ist (Reche: 1913, 150). Sie stehen offensichtlich im Zusammenhang mit Kopfgeld und Kannibalismus. Bei den Jatmul am Sepik wurden die Köpfe der erschlagenen Opfer auf diese Steine gelegt und der Körper des Opfers darunter begraben (Bateson: 1936, 141). In der gleichen Funktion aber treten bei den Bukawac am Huon-Golf rote Sträucher auf, von denen wir definitiv wissen, daß sie das Abbild des getöteten Mannes sein sollten (Lehner: 1928, 445). Auf kurzer Strecke also schwanken bei gleicher Funktion megalithische und nicht-megalithische Merkmale, während man allerdings von einer Intensivierung zu einem auffallenden Megalithentum entlang der Nordküste von Neuguinea noch nicht reden kann. Angesichts der allgemeinen Verbreitung der Religion, welche zur Kopfgeld und Kannibalismus gehört, über den ganzen Raum des nördlichen Neuguinea hinweg, kann man die schwachen megalithischen Merkmale beim besten Willen nicht mehr als abgesunkenes Kulturgut ansehen, welches von weiter westlich gelegenen Intensivierungs-Zentren diffundiert worden sei.

In den Neuen Hebriden erscheinen die meisten der uns jetzt interessierenden megalithischen Merkmale im Zusammenhang mit dem Maki-Ritual, welches nach Layard sich von NO-Malekula über den südlichen Teil des Archipels verbreitete (1942, 694 ff.). Typologisch kommen vor: Menhire, von denen vor allem diejenigen für die höheren Grade mit in Relieftchnik skulptierten Gesichtern versehen waren. Layard macht ausdrücklich darauf aufmerksam, daß viele der verstreuten und alten Menhire keine Gesichter aufweisen, und daß man daran denken muß, daß sich die Linien des Reliefs im Laufe der Zeit infolge Verwitterung verwischt haben (!). Mal-Dolmen (Terminus von Heine-Geldern), die entweder als Opfer-Plattformen dienten („Altäre“) oder in der kleinen Ausführung als Sitz für Männer hoher Grade. Es scheint aber ein innerer Zusammenhang zwischen beiden zu bestehen, da auch für das Errichten solcher „Sitze“ Schweineopfer erforderlich waren. Stein-Terrassen, die aus kleinen, mehr oder weniger passenden Steinen „gemauert“ wurden. „Existing structures in Atchin are not more than five feet high, sloping up from the back, like the ahu of Easter Island“ (1942, 703). Es scheint, daß die Entwicklung dieser Stein-Terrassen einerseits wieder zu Dolmen geführt hat und andererseits zu „turmartigen“ Gebilden, die aber nur innerhalb eines „Kultgebäudes“ errichtet wurden. Schließlich gibt es Dissolithen, die vor allem auf Atchin eine sehr interessante Form erreichen (1942, 273). Vor der Dolmenplattform steht eine holzgeschnitzte Figur, die oben in eine kurze Gabel ausläuft. In dieser Gabel ruht ein „Firstbalken“, dessen hinteres Ende auf dem Menhir aufliegt, welcher sich hinter der Dolmen-Plattform erhebt. Dieser „Firstbalken“ zeigt am vorderen Ende die Skulptur eines See-Adlers mit weit geöffneten Schwingen. Später hängt man über den „Firstbalken“ ein Dach aus geflochtenem oder gebundenem Material, und die Tötung des Opfertieres findet unter dem Dach auf der Dolmenplattform statt. Layard zitiert ausführlich eine Beschreibung von Harrison (1936), nach welcher ein kannibalistisches Ritual auf einem solchen „Altar“ stattgefunden hat.



Das zentrale Stück des Maki-Rituals ist die feierliche Opferung eines Ebers mit rund-gewachsenen Hauern auf einer Zeremonial-Plattform (oder Terrasse). Dem Schweine-Opfer müssen Menschenopfer vorangegangen sein (mit Verzehrung des Opferfleisches). Layard bringt schließlich selbst diesen Kannibalismus mit einer mythischen Erzählung in Verbindung, in welcher der Ogre Ias von zwei Heroen getötet wurde (1942, 588 ff.). Es ist dies die klassische Mythe, welche in ganz Melanesien dem Kannibalismus mit allen seinen Spielformen zugrunde liegt. Ich habe an anderer Stelle darauf hingewiesen, daß in dieser Grundkultur Zeremonial-Plattformen (aus Holz und Stein) zu Hause sein müssen (Schmitz: 1960 b, 280). Ohne jetzt einer detaillierten religions-ethnologischen Untersuchung der melanesischen Verhältnisse vorzugreifen, dürfen wir aber festhalten, daß in Religion und Kult der vor-austronesischen Walzenbeil-Kultur alle Elemente enthalten sind, die nach entsprechender Intensivierung zu jenen megalithischen Erscheinungen geführt haben, wie sie von den Neuen Hebriden beschrieben werden. Die Dolmen-Plattformen sind ursprünglich nicht Erinnerungsmale, sondern Zeremonialorte für Opferrituale. Erst die aus Stein konstruierten „Altäre“ bleiben nach einem Fest stehen und werden sekundär zu Denkmälern, zu Erinnerungsmalen für stattgehabte Feste. Ihr Wesen ist nicht in der Funktion als Erinnerungsmal zu suchen, sondern in ihrer Funktion als Zeremonialort. Die erstgenannte Funktion tritt als Folge des Intensivierungsvorganges hinzu. Es scheint mir, daß — wenigstens für pazifische Verhältnisse — die Ausführungen über die Denkmal-Dolmen von Heine-Geldern überprüft werden müssen.

Layard und andere haben immer wieder versucht, bestimmte Kultformen mit bestimmten Einwanderer-Wellen zu identifizieren. Es ist dies eine Denkweise, die in gerader Linie von Rivers bis Riesenfeld führt. Man muß aber jetzt daran denken, daß sich bei relativ gleichbleibender ethnischer Situation (austro-melanide Mischkultur) immer wieder neue Kultformen endogen ausbreiteten, die im Prinzip zum gleichen Religions-System gehörten. Kult ist schließlich nur ein Teil der Religion, und die gleichen Vorstellungen und Gedanken können durchaus verschiedene kultische Ausdrucksformen zeitigen. Und in diesem Zusammenhang gesehen, wird die Mitteilung von Layard erst ins rechte Licht gerückt: „The natives affirm that at one time the dolmen was the only stone monument erected“ (1942, 274). Alle weiteren Entwicklungen megalithischer Formen sind als endogener, rezenter Wandel auf den Neuen Hebriden selbst zu betrachten, und wir sind nicht berechtigt, die verschiedenen hoch differenzierten Formen von Menhiren, turmartigen Zeremonialorten und Dissolithen dieses Archipels zu weiteren Vergleichen innerhalb und außerhalb des Pazifik heranzuziehen. Nur die dolmenartige Plattform ist als Ausgangsform zu erkennen und darf dem weiteren Vergleich als Leitfossil dienen.

Man muß sich natürlich auch die Frage vorlegen, ob solche „Altäre“ nur im Religions-System und Kult der Walzenbeil-Kultur zu Hause waren. Es gibt keinen Grund, warum nicht auch die südlichen Austronesier einen erhöhten Zeremonialort kannten, der sowohl aus Holz wie aus Stein errichtet werden konnte. Der Wunnekau-Kult an der Nordküste von Neuguinea geht mit hoher Wahrscheinlichkeit auf das Religions-System der südlichen Austronesier zurück (Schmitz: 1960 b, 325, 341). Die Beschreibungen von Meyer lassen nun deutlich erkennen, daß man für die Opfer an Wunnekau „Altäre“ entweder aus Holz oder Stein errichtete (1932, 828 ff.). Damit aber ist Eines völlig klar. Auch innerhalb der Kultur der südlichen Austronesier ist ein Basis-Element vorhanden, welches nach entsprechender Intensivierung zu typisch megalithischen Erscheinungen, wie Dolmenplattformen oder Steinterrassen, führen kann. Für das methodische Vorgehen bei der historischen Rekonstruktion müssen wir folgende Schlußfolgerung ziehen: die megalithischen Erscheinungen wie Menhire, Dolmen, Dissolithen und andere im Bereich der austro-melaniden Mischkultur

gehen keineswegs nur auf eine Grundkultur zurück, sondern beide Grundkulturen enthalten Elemente, die zu solchen megalithischen Formen führen können. Die beobachteten rezenten megalithischen Formen sind nur typologisch gleich, gehen aber historisch oft auf ganz verschiedene Religions-Systeme zurück. Die typologische Gleichartigkeit der megalithischen Erscheinungen darf nicht zu der Annahme verführen, daß es sich um Reste und Trümmer eines Volkes oder einer Kulturwelle handelt, von der ansonsten nichts mehr übriggeblieben ist. Die megalithischen Erscheinungen treten in Funktionen und Sinnzusammenhängen auf, die deutlich erkennbar in den nicht-megalithischen Grundkulturen verankert sind, aus denen sich die rezente Kulturprovinz Melanesien zusammengesetzt hat.

Ein kurzer Blick auf die polynesischen Verhältnisse führt zwangsläufig zur gleichen Einsicht. Ich habe weiter oben schon darauf hingewiesen, daß die Ergebnisse der Forschungen von Metraux, Emory und Henking (neben vielen anderen) das sogenannte Megalithproblem außerordentlich vereinfacht haben. Henking führt die polynesischen Kultanlagen typologisch auf drei Grundformen zurück: 1. Plätze mit oder ohne Plattform aus Stein, 2. Höfe (gekennzeichnet durch eine Umfassungsmauer) ebenfalls mit oder ohne steinerne Plattformen, und 3. Plattformen ohne Verbindung mit einem Platz oder Hof (op. cit.). Dieser Ansatz ist umfassender als der von Emory, dessen Zusammenfassung im Prinzip auf zwei Typen aufbaute: die Ahu-Form (Zeremonialplattform oder -Terrasse mit und ohne umzäunten Vorplatz) und die Marae-Form (vorwiegend politischer Versammlungsplatz, der durch weitere Sakralbauten zum Kultplatz gestaltet werden konnte). Nach Emory mußte die Ahu-Form älter sein, und auf den Gesellschaftinseln haben sich beide Typen dann vermischt zum klassischen Marae (1943). Die Überlegungen von Metraux (1937) zielen in eine ähnliche Richtung. Alles hängt davon ab, daß es gelingt, Funktion und Sinnzusammenhang der einzelnen Platztypen in Polynesien noch schärfer herauszuarbeiten.

Geht man davon aus, daß die austro-melanide Kultur-Situation eine prähistorische Phase in der Ethnogenese der rezenten polynesischen Kulturprovinz gewesen ist (s. o.), dann finden die einfachen Typen, auf welche sich die „berühmten polynesischen Megalith-Anlagen“ zurückführen lassen, durchaus Anschluß an die beschriebenen Verhältnisse in Melanesien. Es ist eine Aufgabe zukünftiger Forschungen, festzustellen, in welchem Maß sich auf den einzelnen polynesischen Inselgruppen religiöse Vorstellungen und Kulthandlungen aus der austro-melaniden Phase erhalten haben und wieweit der Kulturbesitz der sogenannten nördlichen Austronesier sowie endogener Wandel Veränderungen bewirkten. Die Grund-Idee von Emory und Metraux aber, daß der Marae-Typ, der politische Versammlungsplatz, in den jüngeren Strata der polynesischen Kulturprovinz eine größere Bedeutung gehabt hat als der Ahu-Typ, scheint mir eine sehr solide Arbeitshypothese zu sein. Es läßt sich bis in die melanesische Kulturprovinz hinein feststellen, daß die Funktion eines politischen Versammlungsplatzes (auch mit Rückenlehnen für die Sitze der Funktionäre) mit hoher Wahrscheinlichkeit zum Basis-Angebot der austronesischen Grundkultur gehört hat. Was immer auch die weiteren Forschungen in Polynesien noch herausarbeiten werden, das „Problem einer Megalithkultur“ ist durch die zitierten Forschungen eigentlich längst gelöst. Es gibt keine Megalithkultur oder Megalithentum, daß als intensivierter Komplex in den Pazifik eingewandert wäre. Die megalithischen Erscheinungen im Pazifik gehen deutlich erkennbar auf Intensivierung an Ort und Stelle, auf endogenen Wandel zurück.

Nun hat Heine-Geldern immer wieder darauf aufmerksam gemacht, daß zumindest in SO-Asien und Indonesien zwei Wellen des Megalithentums festzustellen seien (1945, 151). Bezüglich der „ersten Welle“ habe ich hier die Meinung



vertreten, daß sie in dieser Form nicht existiert. Anders allerdings verhält es sich mit Heine-Gelderns Konzeption jener zweiten, jüngeren Welle. Bevor wir jedoch in die Diskussion einsteigen, muß nochmals an die methodologische Ausgangsposition erinnert werden. Von SO-Asien bis nach Polynesien hinein ist als wichtige prähistorische Phase in der Ethnogenese die austro-melanide Misch-Situation festzustellen, die ursprünglich nicht megalithisch war. Ansätze zu einer megalithischen Intensivierung von diesem Stratum aus sind überall zu beobachten. Sie fanden unabhängig voneinander und parallel laufend statt. Dabei blieb natürlich nicht aus, wie das Beispiel der Neuen Hebriden deutlich zeigte, daß bestimmte Kultformen und megalithische Denkmäler in begrenzter Verbreitung und Zeitraum konstant blieben. Wenn nun auch die ethnographischen Daten auf den Neuen Hebriden den Eindruck vermitteln, als ob die Entwicklung zu den differenzierten Denkmälern rezent sei, so muß man daran denken, daß damit nur ein Zeitraum von etwa 300 Jahren angesprochen wird. Zudem begründet sich diese Schätzung auf „genealogische“ Angaben, die stets eine zweifelhafte historische Quelle bleiben werden, wie die jüngsten Entwicklungen in der Erforschung der polynesischen Kulturprovinz deutlich gezeigt haben (z. B. Suggs: 1960). Für die allgemeine historische Rekonstruktion in Ozeanien müssen wir aber nach einer plausiblen Formel suchen, die einen viel größeren Zeitraum abdeckt. Schließlich geht die neolithische Einwanderung der Grundkulturen nach Melanesien bis vor die Zeitwende zurück. Unzählige Kultformen müssen einander in diesem Zeitraum abgelöst haben. Konstant blieb eigentlich nur der gedankliche Kern der Religions-Systeme (Schmitz: 1960 a). Um diesen Kern herum aber müssen wir ein ständiges Auf und Ab nicht-megalithischer und einfacher megalithischer Kultformen annehmen, die auflebten, aus der Mode kamen und in variiert Form wieder aufgegriffen wurden. Ich glaube nicht, daß wir berechtigt sind, die im ethnographischen Material zu erkennende megalithische Intensivierung auf den Neuen Hebriden als das Ende einer vom frühesten Neolithikum her reichenden, sich langsam steigernden Entwicklung anzusehen. Aus dem ständigen Auf und Ab hat die ethnographische Bestandsaufnahme durch den Europäer zufällig eine intensivierende Phase erwischt.

Dies ist ein sehr allgemein gehaltenes Bild der historischen Vorgänge. Aber viel mehr können wir angesichts unseres Quellenmaterials und des riesigen Zeitraumes von mindestens 2500 Jahren, der erklärt werden soll, nicht sagen. Dieses Konzept schließt jedoch nicht aus, daß die Intensivierung einen Grad erreichen kann, wo dann ein solches Zentrum von sich aus politische, religiöse, wirtschaftliche und künstlerische Impulse abgibt. Kurz: wo seine konstituierenden Kulturelemente und Komplexe ausstrahlen. In kleinem Maßstab hat so etwas ständig stattgefunden. Wiederum kann man an das Beispiel der Neuen Hebriden erinnern. Einzelne Kultformen vereinigten ganze Landschaften zu Kultbünden und strahlten dann entsprechend Anregungen auf ihre Nachbarn aus. In diesen „ritually stratified societies“ fehlt aber immer noch eine politische Exekutive. So mußten solche Kultbünde trotz allem flexibel bleiben. Sie waren ständig anfällig für die Aufnahme neuer Anregungen. Nur kurze Zeit über blieb eine Kultform konstant und strahlte aus (siehe dazu auch: Schlesier: 1958, Schmitz: 1959, 57 bis 61). Über die Jahrhunderte hinweg gesehen aber war dieses Auf und Ab in kleinem Rahmen nicht „geschichtsbildend“. Es veränderte nicht die Grundsituation. Gerade vor diesem gesamt-kulturellen Hintergrund in Melanesien (und wohl auch Polynesien) erweist sich, wie richtig das methodologische Konzept von einem Intensivierungsvorgang ist.

Anders verhält es sich aber mit den Entwicklungen, die in SO-Asien und Indonesien mit der Bronze-Zeit und Eisen-Zeit auftreten. Ohne Zweifel haben wir es jetzt mit der Ausstrahlung großer und auch politisch bedeutenderer Intensivierungszentren zu tun. „The younger megalithic wave (again probably a



series of migrations rather than a single one) came during the period of the Dongson Culture and the Early Iron Age and introduced the use of stone cist graves, dolmen-like slab graves, stone srcaophaguses and stone vats." (Heine Geldern: 1945, 151.) Der gleiche Verfasser hat dann auch versucht, einige Grundzüge der betreffenden Kunst-Stile zu charakterisieren. „The first of these styles is mainly sculptural and monumental and in its original aspect seems to have almost completely lacked purely ornamental design... This monumental style could be proved to be that of the older megalithic culture. Consequently, its origins must reach back into the neolithic period... The second style is mainly ornamental and delights in beautiful curvilinear designs, double spirals, etc. ... The close similarity of its ornaments and scenes on the ancient bronze drums, as well as to ornaments on other bronze objects of the Dongson culture leaves no doubt as to the origin of this style. It must have been introduced during the Bronze Age, i. e. about the middle or during the second half of the first millenniums B. C. ... This influence extends along the North Coast of New Guinea as far as the Trobriand Islands and has even penetrated into the Solomon Islands" (1945, 152). An anderer Stelle bezeichnet Heine-Geldern den Kunst-Stil, welchen er der ersten megalithischen Phase zuweist, als alt-pazifischen Stil (1937), was man — *cum grano salis* — mit dem austro-melaniden Stratum identifizieren darf.

Das Problem der älteren megalithischen Welle wurde bereits ausgiebig besprochen, und wir können uns jetzt ausschließlich jener „zweiten Welle“ zuwenden. Die Beweise, welche Heine-Geldern für diese jüngere Phase vorgelegt hat, sind so klar und einleuchtend, daß über den genetischen Zusammenhang dieser Erscheinungen sowie über ihre Zuordnung zur Bronze-Zeit keine Zweifel mehr bestehen können. Ebenso scheint mir, daß der Einfluß, den diese Diffusion auf Ozeanien gehabt hat, deutlich angegeben ist. Er ist in der Tat nur an einigen Stellen Melanesiens festzustellen, während er in Mikronesien und Polynesien fehlt. „Transpazifische Parallelen“, die bronzezeitliche Merkmale aufweisen, werden von Heine-Geldern auch nicht mit den Völkern in Verbindung gebracht, welche die polynesischen Kulturprovinz aufgebaut haben, sondern auf Wanderungen zurückgeführt, die im Kulturbesitz der rezenten Polynesier kaum Spuren zurückgelassen haben, ja, welche Polynesien eigentlich gar nicht berührt haben sollen (Heine-Geldern: 1958, 365). Mit dieser Frage brauchen wir uns im Augenblick nicht weiter abzugeben.

Wir müssen aber zu der Frage Stellung nehmen, ob es ratsam ist, diese bronzezeitliche Diffusion als Megalithwelle oder jüngere Phase eines Megalithentums zu bezeichnen. Zunächst sei daran erinnert, daß Speiser in seiner „Siedlungsgeschichte“ diese jüngere Diffusion unter den „jung-indonesischen“ Elementen zusammenfassen wollte (1946). In der letzten Darstellung des Megalithproblems von Heine-Geldern (1959) erscheint das Problem dieser zweiten Megalithwelle nicht mehr. Nach dem hier vertretenen methodologischen Ansatz wäre es auch nicht richtig, eine „jüngere Welle oder Phase“ des Megalithentums zu konzipieren. Hoch intensivierte Zentren müssen mit einem direkt-bezeichnenden Terminus belegt werden, und der Umstand, daß diese Zentren megalithische Merkmale aufweisen, muß adjektivisch ausgedrückt werden.

Schließlich muß noch auf einen Umstand hingewiesen werden, der mir gerade für die Beurteilung und historische Zuordnung der verschiedenen „megalithischen“ Erscheinungen in SO-Asien und im Pazifik von großer Bedeutung zu sein scheint. Wenn wir die Arbeitshypothese akzeptieren, daß die austromelanide Kultur eine über SO-Asien, Indonesien und den Pazifik verbreitete Phase in der Ethnogenese der rezenten Kulturprovinzen gewesen ist, dann haben sich auch die höher entwickelten Intensivierungszentren in SO-Asien und Indonesien aus diesem Substrat hervorgebildet. Ihre Ausstrahlung übertrug dann sehr häufig

Elemente und Komplexe, die in typologisch einfacher Form bereits vorhanden waren (siehe auch Schmitz: 1961). Man wird hier sehr sorgfältig unterscheiden müssen. Die historischen Forschungen unserer Disziplin haben sicherlich in der Vergangenheit manchmal die Frage vernachlässigt, wieviel abgesunkenes „Hochkultur-Gut“ sich im rezenten ethnographischen Tatbestand befindet. Und die Diffusion einzelner Elemente und Komplexe aus solchen hoch intensivierten Zentren, wie sie hier zur Diskussion stehen, ist genau der historische Vorgang, um welchen es sich handelt. Solche hoch intensivierten Zentren kommen aber nicht von ungefähr, sondern sie bauen auf Kulturstrata auf, die weniger intensiviert gewesen sind. Die Kulturgeschichte SO-Asiens und des Pazifik, die sicherlich noch nicht mit zufriedenstellender Sicherheit erkannt ist, läßt die wesentlichsten Züge ihrer Ethnogenese schon erkennen. Und selbst dieses unvollkommene Bild beweist bereits, daß nur eine begrenzte Zahl von Grundkulturen am Aufbau der rezenten Kulturprovinzen beteiligt gewesen ist. Jedoch haben sich diese Grundkulturen zu verschiedenen Zeiten, in verschiedenen Stadien der Vermischung und politisch-wirtschaftlichen Entwicklung über diesen riesigen Raum ausgebreitet. Eine historische Rekonstruktion aber muß alle Aspekte der Kultur (nicht der Kulturen) berücksichtigen und darf keinesfalls auf Grund der Verbreitung einzelner Elemente auf die ehemalige Ausbreitung einer homogenen Kultur schließen. Erst dieser „Vollkultur-Aspekt“ wird es der historischen Forschung erlauben, mit Sicherheit auch jene Elemente abzuheben, die einwandfrei von hoch intensivierten Zentren aus vereinzelt diffundierten, die man dann als „gesunkenes Hochkultur-Gut“ ansprechen kann.

#### Literatur:

- Bateson, G. 1936: Naven. Cambridge.
- Baumann, H. 1959: Mythos in ethnologischer Sicht. *Studium Generale*. 12, 1—17. 583—597.
- Bühler, A. 1946/49: Steingeräte, Steinskulpturen und Felszeichnungen aus Melanesien und Polynesien. *Anthropos* 41/44. 225—274. 577—606.
- 1961: Ozeanien und Australien. Die Kunst der Südsee. Baden-Baden.
- Codrington, R.H. 1891: *The Melanesians, their Anthropology and Folklore*. Oxford.
- Deacon, A. B. 1934: *Malekula: A Vanishing People in the New Hebrides*. London.
- Eisenstadt, S. N. 1959: Primitive Political Systems: A Preliminary Comparative Analysis. *American Anthropologist*. 61. 200—220.
- Emory, K. P. 1943: Polynesian Stone Remains. *Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology*. 20. 9—21.
- Harrison, T. H. 1936: The New Hebrides People and Culture. *The Geographical Journal*. 88.
- 1937: *Savage Civilization*. London.
- Heine-Geldern R. 1937: L'Art Préboudhique de La Chine et de L'Asie du Sud-Est et Son Influence en Océanie. *Revue des Arts Asiatiques*. XI, 4.
- 1945: Prehistoric Research in the Netherlands Indie. *Science and Scientists in the Netherlands Indies*. New York. 129—166.
- 1958: Kulturpflanzengeographie und das Problem vorkolumbischer Kulturbeziehungen zwischen Alter und Neuer Welt. *Anthropos*. 53. 361—399.
- 1959: Das Megalithproblem. Beiträge Österreichs zur Erforschung der Vergangenheit und Kulturgeschichte der Menschheit. Horn. 162—182.
- Henking, K. 1961: Kulturanlagen in Polynesien. Habil. Schrift Bern. (Summary im Manuskript.)
- Jensen, Ad. E. 1960a: Mythos und Kult bei Naturvölkern. 2. Aufl. *Studien zur Kulturkunde*. Bd. 9. Frankfurt am Main.
- 1960b: Feld-Terrassen und Megalithen. *Paideuma*. VII, 4/6. 258—273.

- Kröber, A. L., C. Kluckhohn. 1952: Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions. Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology. XLVII, 1.
- Layard, J. 1942: Stone Men of Malekula. London.
- Leeuw, G. v. d. 1956: Phänomenologie der Religion. 2. Aufl. Tübingen.
- Lehner, St. 1928: Geister- und Seelenglaube der Bukaua und anderer Eingeborenensämme am Huon-Golf Neuguineas. Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde. Hamburg. Bd. 14.
- Metraux, A. 1937: Easter Island Sanctuaries. Analytic and Comparative Study. Etnologiska Studier. 5. 104—153.
- Meyer, H. 1932: Wunekau, oder Sonnenverehrung in Neuguinea. Anthropos. 27. 423—455, 819—854.
- Mühlmann, W. E. 1955: Arioi und Mamaia. Eine ethnologische, religions-soziologische und historische Studie über polynesischen Kultbünde. Studien zur Kulturkunde. Bd. 14. Frankfurt am Main.
- Petri Odermann, G. 1959: Holz- und Steinsetzungen in Australien. Paideuma. VII, 2. 99—114.
- Radin, P. 1938: Primitive Religion. Its Nature and Origin. London.
- Reche, O. 1913: Der Kaiserin-Augusta-Fluß. Ergebnisse der Südsee-Expedition 1908 bis 1910. II, A. Bd. 1. Hamburg.
- Riesenfeld, A. 1950: The Megalithic Culture of Melanesia. Leiden.
- Rivers, W. H. R. 1914: The History of Melanesian Society. Cambridge.
- Schlesier, E. 1958: Die melanesischen Geheimkulte. Göttingen.
- Schmidt, W. 1910: Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien der austronesischen Völker. Denkschriften der kaiserl. Akademie der Wiss. in Wien. Phil. Hist. Kl. 54, III.
- Schmitz, C. A. 1955: Balam. Der Tanz- und Kultplatz in Melanesien. Die Schaubühne. Bd. 46. Emsdetten.
- 1957: Zum Problem des Balumkultes. Paideuma. VI. 257—280.
- 1959: Todeszauber in Nordost-Neuguinea. Paideuma VII. 35—67.
- 1960a: Die Problematik der Mythologeme „Hainuwela“ und „Prometheus“. Anthropos. 55. 215—238.
- 1960b: Historische Probleme in Nordost-Neuguinea. Huonhalbinsel. Studien zur Kulturkunde. Bd. 16. Frankfurt am Main.
- 1961: Das Problem der austro-melaniden Kultur. Acta Tropica. 18, 97—141.
- Schuster, M. 1960: Zur Diskussion des Megalithproblems. Paideuma. VII. 133—141.
- Söderblom, N. 1916: Das Werden des Gottesglaubens. Leipzig.
- Speiser, F. 1946: Versuch einer Siedlungsgeschichte der Südsee. Denkschriften d. schwz. naturf. Ges. 77, 1. Zürich.
- Suggs, R. C. 1960: Historical Traditions and Archeology in Polynesia. American Anthropologist. 62. 764—773.



# Kultanlagen in Polynesien

## Umriß einer Analyse

Von

Karl H. Henking

Seit den großen Entdeckungsreisen britischer und französischer Seefahrer im 18. Jahrhundert findet man in fast jeder allgemeinen kulturkundlichen Beschreibung Polynesiens Kultanlagen erwähnt, als deren Merkmal steinerne, stufenförmig aufgeführte pyramidenartige Bauwerke genannt werden. Die Vorlage dazu gab, soweit man das erkennen kann, die große Anlage Mahaiatea in Papara auf Tahiti. Ihre beiden besonderen Merkmale waren ein von einer Mauer umfaßter rechteckiger Hof von 115 m Länge und über 80 m Breite und ein Stufenbau. Er stand an einer Schmalseite des Hofes, maß an der Basis etwa 80 m Länge und 27 m Breite und stieg in 11 Stufen auf rund 15 m Höhe. Es ist verständlich, daß eine so eindruckliche Anlage die größte Aufmerksamkeit auf sich gezogen hat und zu einer Art Leitmodell dafür geworden ist, was man sich unter einer polynesischen Kultanlage vorzustellen habe<sup>1)</sup>.

Schon in frühen Reiseberichten und in einheimischen Überlieferungen gibt es Hinweise darauf, daß auch Kultanlagen von anderer Ausführung bestanden haben. Deutliche Beweise dafür bieten die seit etwa 1920 durchgeführten Forschungen des Bernice Pauahi Bishop Museum in Honolulu. Das dort zusammengebrachte Quellen- und Vergleichsmaterial ist aber noch nicht vollständig zugänglich. Doch haben Kenneth P. Emory und Ralph Linton bereits zusammenfassende bautechnische Übersichten gegeben, während Robert Heine-Geldern polynesische Anlagen in einen größeren kulturgeschichtlichen Zusammenhang gestellt hat<sup>2)</sup>.

Trotz dieser guten Voraussetzungen fehlt bis heute eine umfassende Beschreibung, die sowohl Bautypologie und Bautechnik als auch Funktion, Sinngehalt und Entwicklungsgeschichte umfaßte. Die folgenden Erörterungen bezwecken, einige grundsätzliche Gesichtspunkte vorzulegen und im Sinn einer vorläufigen Aussage die Umrisse einer allgemeinen Beschreibung aufzuzeichnen.

### I. Bautypen

Nach dem erreichbaren Vergleichsmaterial kann man wenigstens vier Hauptbautypen mit mehreren Varianten unterscheiden<sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> A. Leroi-Gourhan und J. Poirier: *Ethnologie de l'Union française*, Bd. 2, Paris 1953, S. 812. H. Nevermann: *Götter der Südsee*, Stuttgart 1947, S. 132.

<sup>2)</sup> K. P. Emory: *Polynesian stone remains*; Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Bd. 20, Cambridge 1943. R. Heine-Geldern: *Die Megalithen Südasiens und ihre Bedeutung für die Klärung der Megalithenfrage in Europa und Polynesien*; *Anthropos*, Bd. 23, 1928; — *Das Megalithproblem. Beiträge Österreichs zur Erforschung der Vergangenheit und Kulturgeschichte der Menschheit*. Symposium 1958, Separatdruck.

<sup>3)</sup> Quellen zu diesem und den Abschnitten II bis V geben: W. C. Bennett: *Archaeology of Kauai*; BPB Bull 80, 1931. K. P. Emory: *Archaeology of Nihoa and Necker Island*; BPB Bull 53, 1928; — *Stone Remains of the Society Islands*; BPB Bull 116, 1933; — *Tuamotuan stone structures*; BPB Bull 118, 1934; — *Archaeology of the Pacific Equatorial Islands*; BPB Bull 123, 1934; — *Archaeology of Mangareva and neighbouring atolls*; BPB Bull 163, 1939; — *Tuamotuan religious structures and ceremonies*; BPB Bull 191, 1947. R. Linton: *Archaeology of the Marquesas Islands*; BPB Bull 23, 1925. J. G. McAllister: *Archaeology of Oahu*; BPB Bull 104, 1933. W. C. McKern: *Archaeology of Tonga*; BPB Bull 60, 1929. A. Métraux: *Easter Island sanctuaries*, *Ethnological studies* 5, Göteborg 1937. Te Rangi Hiroa (Peter H. Buck): *Arts and crafts of Hawaii*; BPB Spec. Pub. 45, 1957.

Abkürzungen: BPB Bull: Bernice Pauahi Bishop Museum Honolulu, Bulletin.

BPB Spec. Pub.: Bernice Pauahi Bishop Museum Honolulu, Special Publications.

### A) Platzanlagen

Darunter sind sakrale Plätze von rechteckiger Form zu verstehen, die entweder innerhalb einer Siedlung, in deren Nähe oder auch entfernt davon angelegt waren. Sie kommen in drei Varianten vor:

a) Offene, durch keinerlei Abschränkungen umschlossene Plätze. Auf ihnen waren Menhire errichtet (Neuseeland, Niue, Tikopia, Manihiki, Rakahanga, Tongareva), Kulthäuser (Samoa, Tonga) oder beides (Gilbert- und Elliceinseln, Nukuor, Kapingamarangi).

b) Plätze mit Umgrenzung. Diese bestand aus einer niederen Reihe nebeneinander gelegter Steine (Tahiti, Moorea, Tokelau, Manihiki, Rakahanga) oder aus einem hölzernen Gehege (Archipel von Hawaii). Auf solchen Plätzen standen wiederum Menhire (in Tahiti und Moorea an der einen Schmalseite des Platzes) und Kulthäuser (Tokelau). Zu dieser Gruppe kann man typologisch auch jene Platzanlagen der Marquesasinseln zählen, deren Ränder von niederen Terrassen begrenzt wurden.

c) Plätze mit Plattformen. Die Plattform erhob sich an der einen Schmalseite des Platzes und hatte rechteckigen Grundriß. Auf ihr standen Menhire, in der Regel drei (Tahiti, Moorea, Actäongruppe, Südmarutea), manchmal blieb sie frei, und die Menhire waren auf dem Platz aufgestellt (z. T. Archipel von Tahiti). Teilweise standen die Menhire auch an beiden Orten (Tahiti, Moorea). Zur gleichen Gruppe gehören typologisch die mit figürlichen Steinplastiken versehenen Anlagen der Osterinsel. Ihr Unterbau entspricht der Plattform, die davorliegende Pflasterung dem Platz, die Plastiken stehen an der Stelle, die auf den Plattformen anderer Anlagen dieser Gruppe die Menhire einnehmen. Ob auch genetisch ein Zusammenhang besteht, müßte freilich eigens untersucht werden.

### B) Hofanlagen

Sie sind dadurch gekennzeichnet, daß der sakrale Bezirk von einer steinernen Mauer umschlossen wird. Wieder gibt es zwei Varianten:

a) Hofanlagen ohne Plattform. Sie kamen als einzelne Bauten vor (Fanning) oder in der Weise, daß mehrere Höfe terrassenartig an Berghängen dicht übereinander angeordnet waren (Archipel von Hawaii).

b) Hofanlagen mit Plattform. Diese befand sich stets an der einen Schmalseite des Hofes. Solche Anlagen waren am deutlichsten in Tahiti, Moorea und Hawaii ausgebildet. Gewöhnlich war nur eine Plattform vorhanden. In Tahiti und Moorea wurden aber auch zwei und drei Plattformen aufeinander gestellt, wobei die oberen immer kleinere Abmessungen besaßen. Damit ergab sich ein Bauwerk, das in der äußeren Ansicht einem sehr niederen, flachen Stufenbau glich. Die „Stufenpyramide“ von Mahaiatea gehört typologisch hierher. Sie ist aber sowohl hinsichtlich der Anzahl der Stufen als auch der Gesamthöhe ein Unikum in ganz Polynesien und wurde zudem erst im 18. Jahrhundert aus lokalen Prestigegründen erbaut. Sie kann darum weder typologisch noch genetisch als charakteristisch für die Bauformen polynesischer Kultanlagen gelten. Manchmal standen mehrere Plattformen nebeneinander. Die eine davon war als Hauptplattform größer als die übrigen (Tahiti, Moorea, östliche Tuamotu). Die Umfassungsmauer wurde nicht immer deutlich ausgebaut. Sie bestand zum Beispiel nur aus lose aneinander gestellten, nicht Kante an Kante gefügten Steinblöcken (Rarotonga) oder lief nur den Längsseiten des Hofes entlang (östliche Tuamotu). Gelegentlich wurde sie nur angedeutet (Malden, Manga-eva). In diesem Fall wird eine Unterscheidung vom Typus Ab) (Platz mit Umgrenzung) schwierig. Fast immer standen Menhire im Hof oder auf der Plattform, ausgenommen in Mangareva. In Hofanlagen des Archipels von Hawaii waren figürliche Plastiken aufgestellt.

### C) Plattformbauten

Solche Anlagen bestehen aus einer Plattform als selbständigem Bauelement ohne Verbindung mit einem Platz oder Hof. Man findet sie mit einem oder mehreren Menhiren versehen (Samoa, Christmas, Ozeaninsel), in Verbindung mit Kulthäusern und figürlichen Plastiken (Marquesasinseln), in einfacher Ausführung in Form rechteckiger Steinhäufen, die mit Steinplatten eingefast sind (Fanning, Archipel von Hawaii, Osterinsel) und differenzierter, indem zwei bis vier Plattformen aufeinanderstehen, wobei die oberen jeweils immer kleiner werden. Hier entsteht wieder die Ansicht eines Stufenbaus (Tonga).

### D) Hügelbauten

Sie bestehen aus Erd- und Geröllaufschüttungen von konischer oder rechteckiger Form mit schrägen Wandungen. Manchmal besitzen sie niedere, ringsum laufende Mäuerchen, die dem Ganzen Halt geben. In dieser Form gleichen sie gelegentlich den Plattformbauten. Der Typus D ist besonders im Archipel von Tonga, vor allem auf Tongatabu, vertreten.

Die vier Haupttypen erscheinen nicht immer in den hier erwähnten Idealformen. Kleine Abwandlungen sind verhältnismäßig häufig, und es kommen auch bemerkenswerte Kombinationen vor. So sind auf den Marquesasinseln Platzanlagen (Typus A) mit Plattformbauten (Typus C) verbunden. Auf Tahiti und Moorea bilden manchmal mehrere Platz- oder Hofanlagen jeweils eine gemeinsame Baugruppe, und im Archipel von Hawaii ergibt, wie oben schon erwähnt, die terrassenartige Anordnung von Hofanlagen wiederum eine Einheit.

## II. Größenverhältnisse

Verschiedentlich fanden sich Anlagen von beträchtlicher Größe. Der Bau von Mahaiatea in Tahiti wurde schon erwähnt. Auf der Osterinsel konnten Plattformbauten mit figürlichen Plastiken bis zu 80 m Länge bei etwa 5 m Höhe messen. Auf Oahu im Archipel von Hawaii gab es Terrassenanlagen von über 150 m Länge und rund 50 m Breite. Auf Tongatabu erreichte der größte Hügelbau 60 m Länge, 55 m Breite und fast 3 m Höhe. Diese Beispiele zeigen in der Tat beträchtliche Maße. Doch wäre es irreführend, sie als allgemeingültig aufzufassen. Die für die jeweiligen Bautypen üblichen Zahlen liegen wesentlich tiefer. Platzanlagen (Typus A) erreichen auf Tahiti und Moorea in günstigen Fällen 7 bis 15 m Länge und 6 bis 9 m Breite, auf den Marquesasinseln 18 bis 30 m Länge bei etwa 8 m Breite, ausgenommen Nukuhiva, das innerhalb der Marquesasgruppe die größten Bauten besitzt und Platzanlagen von 35 bis 70 m Länge aufweist. Hofanlagen (Typus B) messen auf Tahiti und Moorea, wo sie besonders gut entwickelt sind, selten mehr als 40 m Länge auf 20 m Breite. Plattformen, die auf Platzanlagen errichtet sind (Typus Ac), haben in Tahiti und Moorea rund 4 m Länge, 1 m Breite und knapp 1 m Höhe. Oft sind sie viel kleiner und erreichen eine Höhe von nur etwa 30 cm. Plattformen, die in Hofanlagen stehen (Typus Bb), messen zwischen 3 und 30 m Länge, 1 bis 3 m Breite und 0,3 bis 1,5 m Höhe. Selbständige Plattformbauten (Typus C) sind im Archipel von Hawaii 5 bis 20 m lang, 1 bis 3 m breit und weniger als 1 m hoch, auf der Osterinsel etwa 6 m lang, 3 m breit und 1,3 m hoch. Die Hügelbauten (Typus D) erreichen auf Tongatabu, wo sie am weitesten entwickelt sind, selbst bei größeren Anlagen kaum mehr als 35 m Länge, 25 m Breite und 1,5 m Höhe.

## III. Ausrüstung

Heute bestehen nur noch wenige Reste der einstigen Kultanlagen. Alle einst vorhandenen, aber nicht aus Stein angefertigten Bestandteile sind verschwunden. Doch enthalten frühe Reiseberichte und einheimische Überlieferungen Angaben über die vollständige Zusammensetzung. Demnach gehörten



zur Ausrüstung von Kultanlagen verschiedene Hütten oder Häuser zum Aufbewahren von Kultgerätschaften, Opfergestelle, Gruben für Opferabfälle und in Hawaii zudem turmartige Bauten, in denen Priester und Häuptlinge sich während der Rituale aufhielten. Ferner gehörten, wie noch erhaltene Reste, vor allem in den Archipelen von Tahiti und Hawaii, auf den Marquesasinseln, auf der Osterinsel und in der Tuamotugruppe beweisen, zur Ausrüstung von Kultanlagen auch Beläge oder Wege aus Steinplatten, einfache oder figürlich gearbeitete Menhire oder Statuen aus Stein oder Holz. Somit umfaßten polynesishe Kultanlagen recht vielgestaltige Bestandteile. Diese waren in einer gewissen Reihenfolge angeordnet (so standen die Plattformen in Platz- und Hofanlagen in der Regel an der einen Schmalseite, Kulthütten und Opfergestelle etwa in der Mitte), bildeten aber gewöhnlich nicht ein architektonisch durchgeführtes System.

#### IV. Verbreitung

Künstlich angelegte Kultanlagen gab es in allen Regionen Polynesiens. Westlich der Linie Tonga, Niue, Tongareva, Phönixinseln überwogen Platzanlagen ohne Plattform (Typus Aa und Ab), aber besetzt mit Menhiren und vermutlich auch einem Kulthaus. Östlich dieser Linie waren sie nicht mehr der Haupttypus, kamen aber noch vor. Hier fanden sich häufiger Platzanlagen mit Plattformen (Typus Ac) und Hofanlagen (Typus B). Letztere waren besonders im Archipel von Tahiti in allen Varianten vertreten. Übergangsformen zwischen Platz- und Hofanlagen erschienen vielerorts in Polynesien, so in den äquatorialen Inseln, den Marquesas und Toamotu, auf Mangareva, Manihiki, Rakahanga und den Tokelau. Plattformen als eigener Typus (Typus C) traten in ganz Polynesien und meistens neben anderen Typen auf. Im Archipel von Tahiti und auf den äquatorialen Inseln standen sie anscheinend zahlenmäßig hinter Platz- und Hofanlagen zurück. Auf Tongatabu im Archipel von Tonga zeigten sie ihre eindrucklichste Ausgestaltung. Hügelbauten (Typus D) waren am deutlichsten ebenfalls auf Tongatabu ausgebildet. Terrassenartige Bauweise entwickelte sich besonders im Archipel von Hawaii und auf den Marquesasinseln.

#### V. Zur Frage der Entwicklungsgeschichte

Die Entwicklungsgeschichte polynesischer Kultanlagen kann auf zweifache Weise behandelt werden: Nach der Datierung einzelner Bauten oder nach typologischen Gesichtspunkten. C-14-Messungen liegen noch nicht in ausreichendem Maße vor, und andere Möglichkeiten der Datierung sind zu unsicher. So muß man vorläufig noch mit typologischen Überlegungen arbeiten.

In den Abschnitten I und II wird ersichtlich, daß sich Platz- und Hofanlagen nur durch die Umfassungsmauer typologisch unterscheiden. Diese war aber gewöhnlich wenig ausgebildet und kam selbst bei großen und entwickelten Kultanlagen eher einer nur angedeuteten symbolischen als einer materiell wirksamen Umfassung gleich. Zudem fanden sich Hofanlagen mit ausgeprägter Umfassungsmauer nur in Inselgruppen, wo Bauten aus Stein (Plattformen für Wohnhäuser, Ackerbauterrassen) ohnehin durch eine fortgeschrittenere Technik gekennzeichnet waren. Diese wird wohl das stärkere Hervortreten der Umfassungsmauern veranlaßt haben. Man darf also annehmen, daß zwischen Platz- und Hofanlagen kein typologisch grundsätzlicher, sondern nur ein gradueller Unterschied besteht. Sie sind nicht scharf voneinander zu trennende Typen, sondern zwei nahe verwandte, wenn auch in der äußeren Form variiierende Verwirklichungen derselben Bauidee.

Plattformen kamen als Bestandteile von Platz- und Hofanlagen und als selbständige Bauten vor. In beiden Fällen wiesen sie einen Kern aus Geröll

oder Geröll und Erde und eine Ummantelung aus Stein auf. Auch in der äußeren Form stimmten sie überein. Sie unterschieden sich also weder technisch noch formal voneinander. Die Hügelbauten waren in derselben Weise erstellt. Hatten sie viereckigen Grundriß, so glichen sie auch formal den Plattformbauten. Im Grunde stellen beide nichts anderes als Aufschichtungen aus Stein und Erde dar, die oben abgeflacht und an den Seiten geglättet sind und durch die Ummantelung vor dem Auseinanderbrechen bewahrt werden. Daraus ergibt sich, daß Plattformen und Hügelbauten nicht grundsätzlich verschiedene Bautypen sind. Man kann auch sie als zwei ähnliche Ausführungen derselben Bauidee auffassen. Demnach würden den vier Grundtypen polynesischer Kultanlagen zwei Ideen zugrunde liegen, von denen die eine einen von der Umwelt abgesonderten Bezirk, die andere einen von ihr abgehobenen Mittelpunkt schaffen will. Die erste führte zu Platz- und Hofanlagen, die zweite zu Plattform- und Hügelbauten. Beide aber befassen sich nicht mit dem Problem, einen dreidimensionalen Raum zu gliedern. Darum kann man polynesischen Kultanlagen nicht als architektonische Gebilde im eigentlichen Sinn auffassen.

Beide Ideen wurden in allen Teilen Polynesiens, aber in unterschiedlichem Grad verwirklicht. Die einfacheren Ausführungen finden sich überall, die vielseitigsten besonders in den Archipelen von Tahiti und Hawaii und auf den Marquesasinseln. Auf der Osterinsel und im Archipel von Tonga wurden nur ganz bestimmte Typen (nämlich Platzanlagen mit Statuenplattformen bzw. Hügelbauten) weiterentwickelt. Überall kommen selbst noch in den differenziertesten Ausführungen die vier Grundtypen und ihre beiden Bauideen deutlich zum Ausdruck. Man kann darum eine ziemlich kontinuierlich verlaufene Entwicklungsgeschichte annehmen, wobei, wie es scheint, die Bauformen, wenig oder nicht durch außerpolynesischen Vorbilder beeinflusst, aus den in der Inselwelt selbst vorhandenen Grundlagen entstanden sind. Hingegen müssen zwischen einzelnen Regionen Polynesiens gegenseitige Einwirkungen stattgefunden haben, so etwa zwischen dem Archipel von Tahiti und den östlichen Tuamotu, zwischen den Marquesasinseln und der Osterinsel, vielleicht mit einer Verbindung über die östlichen Tuamotu, und zwischen den Archipelen von Tahiti und Hawaii und den Marquesasinseln.

## VI. Funktion und Sinngehalt

Funktion und Sinngehalt polynesischer Kultanlagen müssen nach den noch erhaltenen Überlieferungen vielschichtig gewesen sein. Im folgenden können nur einige der wichtigsten Gesichtspunkte erwähnt werden<sup>4)</sup>.

Die Kultanlagen waren mit strengen Tabus belegt. Offenbar bestand die Ansicht, daß an diesen Orten numinose Potenzen konzentriert waren, die über den gewöhnlichen Umfang des menschlichen Lebens hinausgingen. Sie mußten, da sie übermächtig waren, dem Menschen gefährlich werden. Dadurch, daß sie an jene sakralen Orte gebunden und diese mit Tabus belegt waren, wurde eine gegenseitige Berührung im ungeeigneten Augenblick zwischen Mensch und numinoser Potenz verhindert.

Von welcher Art diese Potenzen gewesen sein mögen, kann man aus der sozialen Bedeutung der Kultanlagen und aus Ritualhandlungen schließen. Jede Anlage war Besitz einer sozialen Gruppe. Ihre Mitglieder hatten das Recht, die Anlage bei bestimmten Anlässen und unter gewissen Regeln zu betreten und

<sup>4)</sup> Quellen finden sich bei: Arii Taimai: *Denkwürdigkeiten*, herausgegeben von Paul Hambruch, Hamburg 1923. K. P. Emory: op. cit. 1947. E. W. Gifford: *Tongan Society*, BPB Bull 61, 1929. E. S. C. Handy: *Polynesian Religion*, BPB Bull 34, 1927. Teuira Henry: *Ancient Tahiti*, BPB Bull 48, 1928. Fr. R. Lehmann: *Die polynesischen Tabusitten*, Leipzig 1930. D. Malo: *Hawaiian Antiquities (Mooolelo Hawaii)*, BPB Spec. Pub. 2, 1951. J. F. Stimson: *Tuamotuan Religion*, BPB Bull 103, 1933. Te Rangī Hiroa (Peter H. Buck): *Māngai Society*, BPB Bull 122, 1934. R. W. Williamson: *The social and political systems of Central Polynesia*, 3 Bde., Cambridge 1924; — *The religious and cosmic beliefs of Central Polynesia*, 2 Bde., Cambridge 1933.

dort Rituale aufzuführen oder daran teilzunehmen. Wer auswanderte, nahm einen Stein von der Kultanlage seiner Gruppe mit und gründete damit eine neue an dem Ort, wo er sich niederließ. Die Zugehörigkeit an der alten blieb aber bestehen und ging auch auf die Nachkommen über. Verstorbene wurden entweder eine Zeitlang in der Kultanlage aufgebahrt oder Teile ihres Skeletts dort aufbewahrt, oder man bestattete sie an dieser Stätte. Anscheinend war damit die Idee verbunden, die „Seele“ des Verstorbenen ginge in die Kultanlage ein und bleibe dort erhalten. Damit müßten die in der Kultanlage konzentrierten numinosen Potenzen wenigstens zum Teil als die Wesenheiten gedeutet werden, die in den Individuen wirksam gewesen waren, die einst der betreffenden Gruppe angehört hatten.

Über die Rituale, die in den Kultanlagen aufgeführt worden sind, ist man nur teilweise unterrichtet. Immerhin kann man doch erkennen, daß sie sich jeweils in drei Abschnitte gliederten. Im ersten wurde der Mensch aus seiner alltäglichen profanen Sphäre in die sakrale, durch die Kultanlage dargestellte, hinübergeführt, in der dritten in seinen profanen Tag zurückgebracht. Im mittleren Abschnitt trat der Mensch durch das Ritual in Verbindung mit den Potenzen, die an der Kultanlage hafteten, nahm teil an ihnen und wurde von ihnen erfüllt. Die Kräfte, die ihm gefährlich würden, wenn er unvorbereitet und im ungeeigneten Augenblick die Kultanlage beträte, wurden ihm nun segenspendend. Da diese Potenzen wenigstens zum Teil als die „Seelen“ der verstorbenen Ahnen gedeutet werden können, müssen die Rituale im wesentlichen eine Kommunion mit dem einst in den verstorbenen Mitgliedern der eigenen Gruppe verkörperten Lebensprinzip bezweckt haben.

Man kann demnach Funktion und Sinngehalt polynesischer Kultanlagen grundsätzlich, wenn auch in vereinfachter Weise, folgendermaßen definieren:

1. Die Kultanlagen stellten den sakralen Ort dar, an dem die für die Existenz einer bestimmten sozialen Gruppe wesentlichen und in ihrer Generationenreihe repräsentierten numinosen Potenzen konzentriert waren.
2. Die Kultanlagen bildeten das Zentrum der sozialen Einheit, galten als das sichtbare Zeichen der verwandtschaftlichen Zusammengehörigkeit ihrer Mitglieder und sicherten die rechtmäßige Abstammungslinie und ihr Fortbestehen über die Abfolge der Generationen hinaus.
3. Die Kultanlagen waren die Bühnen für die Aufführung der Rituale, durch die der Mensch die Teilhaberschaft an den geistigen Grundlagen seiner sozialen Gruppe erlangte.

Darin kommt ein Weltbild zum Ausdruck, das in der Generationenabfolge numinose Potenzen manifestiert sah, die in der Kultanlage der betreffenden sozialen Gruppe versammelt waren und durch Rituale aktiviert wurden. Dieses Weltbild rechnete nicht räumlich nach dem Glauben, der Mensch werde durch die Weltrichtungen und den Lauf der Gestirne bestimmt, sondern linear, indem es auf die Einordnung des Menschen in die Abfolge der Generationen als Grundlage des Daseins eingestellt war.



# Zu einigen gesellschaftlichen Termini der Polynesiier

Von

Thomas S. Barthel

Während der letzten Dekade hat sich eine Art Renaissance der Polynesianenforschung entfaltet, die teils der historischen Präzisierung durch archäologische und glottochronologische Untersuchungen galt, teils der Erprobung neo-evolutionistischer Gedankengänge. Von diesem Trend sind jedoch nicht alle lohnenden Problemstellungen gleichmäßig erfaßt worden, und die vergleichende Auswertung des reichlich angehäuften ethnographisch-linguistischen Materials von den einzelnen Inseln stellt noch für längere Zeit reizvolle Aufgaben. Dem Charakter der meisten polynesischen Gesellschaften entsprechend, findet ein Studium von Statusbezeichnungen — sei es in der Fülle personaler Titel, sei es in der variablen Terminologie von Organisationsformen — ein erst teilweise erschlossenes Feld vor.

Es sollen hier einige Paradigmen aus drei verschiedenen Fragenkreisen aufgegriffen werden, die in der einen oder anderen Form schon früher einmal von einem deutschen Autor behandelt oder zumindest gestreift wurden: Die Statusbezeichnung der erstgeborenen Häuptlingstochter, Titel von Funktionsträgern in „mittleren“ Verwandtschaftsgruppen und die Terminologie solcher Einheiten. Das Verbreitungsbild gesellschaftlicher Termini stellt auch in Ozeanien das Ergebnis einer differentiellen Sozialgeschichte dar. Es deutet einstige kulturhistorische Zusammenhänge an, läßt in der Wahl der Benennungen etwas vom inneren Sprachgeist des Polynesischen spüren und kann schließlich hinführen zur Erkenntnis von Struktur- und Funktionsgleichheiten hinter der Verschleierung einer unterschiedlichen Terminologie. Die folgenden Beispiele tragen den Charakter einer Nachprüfung; denn sie erweitern oder modifizieren gewisse Befunde, die Mühlmann in einigen Arbeiten zwischen 1933 und 1955 veröffentlicht hat. Für jedes Exemplum stelle ich aus wissenschaftsgeschichtlichen Gründen Mühlmanns These an den Beginn, um daran anschließend meine Antithese zu entwickeln, so, wie sie sich eine Generation später aus reicheren Daten ergibt. Für den Quellenwert gelten die üblichen Kriterien in der historisch orientierten Polynesianenforschung.

## I.

Nach Mühlmann entspricht das Wort *tapairu*, das nur noch altertümlich in polynesischen Gesängen unter der Bedeutung „Elfe“ vorkäme, sachlich dem *auluma*, d. h. dem Mädchenbund von Samoa. Er führt die tahitische Definition als „Gefolge einer Fürstentochter“ an und faßt die Töchter von Vornehmen, die dazu gehörten, als „Ehrenjungfrauen“ auf. Daran schließt sich erstens die Vermutung, die *tapairu* hätten einst als Tänzerinnen und Priesterinnen am Marae-Kult teilgenommen, und zweitens die Bewertung des *tapairu*-Komplexes als einer religiös-kulturellen Erscheinung, die nicht dem Dualismus zwischen einer höheren männlichen und einer niederen weiblichen Sphäre entsprechen könne.

Prüft man die Quellen nach, so zeigt sich, daß Mühlmann nur einen Teil Zentralpolynesiens bearbeitet und auch hier nicht alle zugänglichen Belege zum Verständnis herangezogen hat. Ich führe sämtliche mir bekannt gewordenen Angaben an, trenne aber die Besprechung des Wortes *tapairu* in seiner nachweisbar soziologischen Konnotation von seinem Auftreten mit rein mythologischem Stellenwert.

Wenden wir uns zunächst den Cook-Inseln zu, so stoßen wir in Aitutaki auf die Tradition von einer Einwanderung aus Tubuaki (dem heutigen Tubua'i in den Austral-Inseln), die unter Führung eines gewissen Ru stand, und an der zwanzig namentlich aufgeführte *tapairu* bzw. *tamaine tapairu* teilnahmen. Dabei handelte es sich um noch jungfräuliche Töchter aus „königlichen“ Familien, die von Ru's Ehefrauen aufgefordert wurden, sich der Ausfahrt abzumachen. Die noch unbewohnte Insel Aitutaki teilte Ru, der nicht-adliger Abstammung war, dann unter diese *tamaine tapairu* auf, weil ihnen als Häuptlingstöchtern der Erstanspruch auf Ländereien zustand, und erklärte den jungen Frauen „that they were as mats on the floor, as other canoes were bound to come sooner or later bringing men with them. On these mats the men would sleep, and from them this land would be populated“. Diese Einwanderung (der Bericht enthält neben einem historischen Kern wohl zahlreiche Rückprojektionen) soll sich vor etwa 28 Generationen abgespielt haben, und alle heutigen *mataiapo* führen ihre Abstammung auf die genannten *tamaine tapairu* zurück. Dies gilt jedoch nicht für die *ariki*, deren Herkunft sich „von Kuporu in der Inselgruppe Hawaiki“ ableite. Hiroo bemerkt allgemein zum Gebrauch des Wortes bei den Cook-Insulanern „the term *tapairu*, the femine of the masculine term *mataiapo*, was applied to a female first-born“.

Bei den Maori bezog sich der Ausdruck *tapairu* nicht nur auf die weibliche Erstgeborene einer ranghohen Familie, sondern auch auf einen (nominellen) weiblichen Häuptling oder eine Frau mit priesterlichen Aufgaben. Als *kai tapairu* galt die dem ranghöchsten Ariki vorbehaltene Nahrung, zu der besonders der Octopus zählte. Unter den Waikato-Stämmen fand die zusammengesetzte Form *ariki tapairu* als weiblicher Titel Verwendung. So setzte ein Tu-moana seine Tochter Rua als *ariki tapairu*, „high chieftainess“ ein, ehe er nach Hawaiki zurückkehrte. Eine Häuptlingsgenealogie von den Ngati-Mania-Poto enthält den interessanten Namen *whaka-tapairu-ariki* für einen weiblichen Vorfahren in Hawaiki und bezieht sich dabei auf die Zeit unmittelbar vor der großen Expansion des 14. Jahrhunderts.

Der Gebrauch des Terminus *tapairu* wurde von Zentralpolynesien aus jedoch nicht nur nach Neu-Seeland, sondern auch nach Norden und Osten verbreitet. Als das Atoll Rakahanga vor etwa 22 Generationen von Rarotonga aus besiedelt wurde, führte die Gemahlin des Einwanderers Toa den aufschlußreichen Namen *Tapairu-taki-hetu*. In der Folgezeit wurde das rarotonganische Wort *tapairu*, das für eine ansehene weibliche Erstgeborene stand, mit einem kausativen Präfix versehen und in der Form *whaka-tapairu* als besonderer Titel benutzt. War die Erstgeburt eines Ariki ein Mädchen, so erhielt sie ausdrücklich den Titel einer *whaka-tapairu* und war damit automatisch von der Möglichkeit ausgeschlossen, jemals den eigentlichen Häuptlingstitel eines *ariki* zu tragen. Die *whaka-tapairu* besaß gewisse rituelle Aufgaben: Bei Rundfahrten zwischen den Atollen suchte sie im Anschluß an den *whaka-maru*-Häuptling das Marae auf, um eine Kult-handlung zu begehen, deren Einzelheiten leider nicht überliefert worden sind. Erst danach durfte die übrige Bootsbesatzung das Land betreten. Die weibliche Erstgeburt namens *Takai-whaka-tapairu*, Tochter des *whakaheo*-Häuptlings, verfügte über ein besonderes Mana. Wenn eine rauhe See den Fischfang behinderte und es dadurch zu Nahrungsmangel kam, begab sich diese *whaka-tapairu* hinaus zum Riff und schlug mit einem Blatt der Kokospalme auf das Wasser in der Lagune und in der Einfahrt. Ihre Handlung wurde von einer Gesangsrezitation begleitet und sollte die See beruhigen, um den Männern wieder das Fischen zu ermöglichen.

Ein Gesang vom Atoll Marokau, im zentralen Tuamotu-Archipel, nennt eine *vahine tapairu*, die auf dem Marae vor einer Steinsetzung (*unu*)

tanzt. Emory fiel in diesem Zusammenhang der für die Tuamotu recht ungewöhnliche Gebrauch des tahitischen Ausdruckes *unu* für die Steine am Tanzplatz auf. Mit *unu* wurden nämlich auf den Gesellschaftsinseln die geschnitzten Holzplanken auf den Marae bezeichnet, die — und hier liegt eine gewisse Parallele vor — auch den Beinamen *hui-tapaiu* führten und sich damit auf eine „Schar von *tapairu*“ bezogen.

Blicken wir nach den Marquesas, so begegnet uns die aus Rakahanga bekannte Zusammensetzung mit dem kausativen Präfix wieder: Dordillon übersetzt in seinem Wörterbuch *hakatepei'u* bzw. *ha'atepei'u* als „Prinzessin, weiblicher Häuptling, Dame“ und faßt eine *ha'atepei'u nui* sogar als eine „Königin“ auf. In Handys Monographie wird eine bestimmtere Abgrenzung gegeben: Eine *ha'atepei'u* war nur die weibliche Erstgeburt eines Stammeshäuptlings, des sogen. *haka-iki*, nicht irgendwelcher anderer Personen, und diese Bezeichnung kam auch nicht der Häuptlingsgattin zu, falls für sie das besondere Abstammungsverhältnis nicht zutraf. Dem widerspricht freilich die Nachricht von Tautain, die *ha'atepei'u* sei „la femme principal“, im Gegensatz zur *vehine pekio* („femme secondaire“), gewesen. Während alle männlichen Erstgeborenen als *tama hoka-iki* (wörtlich: „Kinder von Häuptlingsrang“) galten und mit entsprechenden Tabuvorschriften umgeben waren, weil sie ja die Familienlinie fortsetzten, erhielt die weibliche Erstgeburt in der Häuptlingsfamilie ihren Titel gleichsam für eine Ausnahmesituation; denn genealogisch betrachtet, stellt sie gewissermaßen nur eine Brücke in der Abstammungsreihe dar. Handy hebt ausdrücklich hervor, daß der weltliche Rang einer solchen weiblichen Erstgeburt von der hohen Stellung des Vaters, nicht aber von der Geschlechtszugehörigkeit her begründet gewesen sei.

In einer Häuptlingsgenealogie von Mangareva tritt eine „Prinzessin“ namens *Tepeiru-onu* rund 20 Generationen vor 1900 auf. Die Herrschaftsfolge in späterer Zeit schloß eine weibliche Erstgeburt — die den Titel einer *tepeiru* führte, wenn sie von der ersten Häuptlingsfrau stammte — zugunsten erstgeborener Söhne der ersten oder weiterer Häuptlingsfrauen aus. Dennoch scheinen sich *tepeiru* zu gewissen Zeiten einer besonderen Hochschätzung unter der Bevölkerung erfreut zu haben, so daß beispielsweise eine *tepeiru* namens Toa-tetua-tahorea mindestens formell als weiblicher Distrikts-häuptling gelten konnte. Allgemein bezeichnet die mangarevanische Form eine „Frau von hohem Rang“.

Auf der Osterinsel schließlich wird *tapairu* sowohl in altertümlichen Überlieferungen als auch in Rongorongotexten parallel zu *ariki* gesetzt, aber stets nach diesem genannt. Je nach dem Zusammenhang hätte man an eine Übersetzung als „Inselkönigin“ oder „weiblicher Häuptling“ zu denken. Ich halte es für möglich, daß es sich bei den im Jahre 1957 von mir am Rano Raraku entdeckten großen weiblichen Steinfiguren um Monumente für einstige *tapairu* handelt. Als spezielle Benennung für „weibliche Erstgeburt“ freilich ist *tapairu* in den Rapanui-Vokabularen nicht belegt.

Eine größere Rolle in mythologischen Vorstellungen spielten die *tapairu* nur auf einer einzigen Inselgruppe. Abgesehen von vagen Spuren in Neu-Seeland und auf den Tuamotu schrieben lediglich die Bewohner der Cook-Inseln einem Kollektivum von *nga tapairu* bestimmte Rollen außerhalb der menschlichen Welt zu. Alle wesentlichen Angaben darüber gehen auf Gill zurück: Nach ihm existierten solche elfen- oder feenartigen Gestalten, die sich durch große Schönheit auszeichneten und daher ihren Namen *tapairu*, „Unvergleichliche“ oder „Schönste der Schönen“, zu Recht trugen, entweder in der Unterwelt oder in himmlischen Regionen. Miru, die furchterregende Göttin der Unterwelt, besaß vier *tapairu*-Töchter, deren beiden ältesten den Ngaru,



Enkel des Eidechsenkönigs Moko, in die Unterwelt entführten. Der Held entkam jedoch seiner geplanten Vernichtung, während Miru mit ihrer kannibalischen Feuerstelle und die jüngeren *tapairu*-Töchter von einer Sintflut hinweggespült wurden. Zur Schar der himmlischen *tapairu*, welche die Gestalt Apai-i-te-rangi umgaben, zählte auch die lunare Göttin 'Ina. Berührungspunkte zwischen den jenseitigen *tapairu* und gewöhnlichen Sterblichen ergaben sich in erster Linie in Tanz und Ballspiel, also gerade bei solchen Tätigkeiten, die wir zweifellos als charakteristisch auch für reale Häuptlingstöchter ansprechen dürfen. Die nächtlichen Tänze hingen eindeutig mit der Verehrung der Gottheit Tane, möglicherweise auch mit der von Rongo zusammen, und fanden (nach Aussage der Mythen) auf mit Bananenblättern gedeckten Tanzflächen bei den Kultplätzen statt. Was das Auftreten von *tapairu* als eine Art von Quellnymphen und ihre Rolle bei der Abschaffung urzeitlicher Geburtstechniken (mittels Kaiserschnitt) angeht, so liegt hier nur eine lokale Erscheinungsform gemeinpolynesischer Motive vor.

Gegenüber Mühlmanns Auffassung ist als wichtigste Korrektur anzubringen, daß der Begriff *tapairu* primär ein soziologisches Phänomen faßt, nämlich einen Titel darstellt für weibliche Erstgeburten in Häuptlingsfamilien. Der mit *tapairu* verbundene Status scheint sich einmal von der besonderen Position des adligen Vaters, zum anderen von der geschätzten Primogenitur herzuleiten. Wieweit darin eine relative Höherbewertung des weiblichen Geschlechts verborgen liegt (gemessen an divergierenden Stellungen der polynesischen Frau), müßte in einer weit umfassenderen Studie ausgelotet werden. Das gruppenmäßige Zusammentreten als Gefolge von vornehmen Jungfrauen ist nur für Tahiti und Tubua'i nachzuweisen. Der Vergleich mit der samoanischen Institution der *auluma* erscheint mir verfehlt, da zu jener Gruppe generell die unverheirateten weiblichen Dorfbewohner — also Mädchen, Witwen, Geschiedene neben- und miteinander — gehörten und ihre Zugehörigkeit nicht auf einem Abstammungs-, sondern auf einem Lokalprinzip beruhte. Andererseits hat sich Mühlmanns Vermutung, *tapairu* hätte im Zusammenhang mit dem Marae-Kult gestanden, durch weitere Anhaltspunkte erhärten lassen. Das Verschieben und Überblenden zur mythologischen Gestalt kann im Falle der *tapairu* nur als lokaler Sonderfall, nicht aber als Ausgangssituation für eine historische Einschätzung gewertet werden. Schließlich ist der Terminus *tapairu* keineswegs gemein-polynesisch: Er fehlt auf Hawaii, in ganz Westpolynesien sowie auf den polynesischen Exklaven. Unter Auswertung bekannter siedlungsgeschichtlicher Zusammenhänge innerhalb des Verbreitungsgebietes dürfen wir vermuten, daß dieser Begriff im zentralpolynesischen Kernraum der Gesellschafts- und Cook-Inseln entstanden sein und dort noch vor wenigen Jahrhunderten als unverwechselbare soziale Kennmarke gegolten haben muß. Ein etymologisches Problem bleibt offen bei den nördlichen Vorkommen (Manihiki-Rakahanga und Marquesas) mit ihrem präfigierten Kausativ. War die *whaka-tapairu* etwa eine Häuptlingstochter, die ob ihres Mana „etwas unvergleichlich schön macht“? Oder war sie durch den Umstand ihrer Geburt „zu einer Unvergleichlichen gemacht“ worden?

## II.

Bei der Diskussion der Überschichtungsvorgänge auf den Gesellschaftsinseln kommt Mühlmann zu dem Schluß, die Kriegshäuptlinge der „autochthonen Altpolynesier“ hätten den Namen *fatu* getragen. Er versteht darunter lokale Führer, die auf dem Wege einer Belehnung von den siegreichen Arii als „Unter- und Exekutivhäuptlinge“ und damit gleichsam als Mittler zum Volke eingesetzt wurden. Heiraten zwischen jüngeren Linien der Arii und örtlichen *fatu*-Familien hätten allmählich eine Mittelschicht hervorgebracht.

So könne man die Raatira der historischen Zeit direkt als Nachkommen der *fatu* auffassen. Mühlmann charakterisiert in seinem Schema (Merkmale der alt-tahitischen Kultur) den „Dorfhäuptling *fatu*“ als Kriegshauptmann und geistliches Haupt. Schließlich nennt er die ursprüngliche Wortbedeutung (*fatu* = „Fels, Stein“), streift die Ableitung „Eigentümer“, da Steine als Landmarken Verwendung fanden, und hebt hervor, daß *fatu* schließlich nur noch als archaischer Ausdruck in der Kultursprache bzw. in Bibelübersetzungen als „Lord“ aufgetreten sei.

Mühlmann exemplifiziert ausschließlich am Beispiel der Gesellschafts-Inseln und stützt sich weitgehend auf Handys bekannte Untersuchungen, geht aber gelegentlich mit eigenen Vermutungen darüber hinaus. Ich kann mich hier vorläufig nicht näher einlassen, wie problematisch „Geschichtsschreibung“ an Hand polynesischer Traditionen ist. Allein der so suggestive, aber wenig prägnante Terminus „Alt-Polynesier“ würde eine umfangreiche Diskussion erfordern, zumal seither durch Luomalas verdienstvolle Studie die Frage der sogenannten Manahune in ein neues Licht gerückt und dabei manches verwirrende Beiwerk abgestreift werden konnte. Hier im Speziellen nur so viel, daß die entscheidende Textstelle für die (angeblichen?) Zustände im Tahiti der Vor-Arii-Epoche von Orsmond aufgenommen wurde. Sie besagt lediglich, daß es in dem „Tahiti der Krieger“ keine hochadligen Familien (*hui ari'i*) gab, sondern daß diese Insel als „Tahiti-manahune“ im Besitz der Kriegsherren (*fatu toa*) und deren „Clans“ (*va'a mata'eina'a*) stand. Welche Funktionen ein *fatu* von Tahiti außerhalb der Kriegssphäre besaß, das kommt meines Wissens in den veröffentlichten Quellen nirgends zum Ausdruck. Etwaige priesterliche Aufgaben, die er erfüllt haben soll, dürften über eine bloße Konjektur nicht hinausgehen. Was die tahitischen Ausdrücke *fatu pehe* und *fatu note* betrifft, mit denen meisterliche Sänger und Tänzer bezeichnet wurden, so leiten sich diese von einem sekundären Bedeutungsbereich von *fatu* (im Sinne des „kunstvoll Verfertigers“) ab.

Um den *fatu*-Komplex klarer zu erkennen, muß auch in diesem Falle Vergleichsmaterial von anderen polynesischen Inseln herangezogen und auf verschiedenen Ebenen erörtert werden. Einmal ist zu prüfen, ob anderswo parallele Rangbezeichnungen anzutreffen sind; ferner, wieweit das Wort *fatu* (Dialektvarianten: *'atu*, *whatu*, *hatu* und *haku*, sowie Präfigierung von *po-* oder *ko-*) bedeutungsvoll in Namen von Personen und Gottheiten enthalten ist; und schließlich erscheint ein kurzer Blick auf die Rolle besonderer Steine geboten, deren Benennung als solche ja unmittelbar mit der Grundbedeutung im UAN. *\*batu* übereinstimmt.

Eine echte Titelentsprechung zu dem tah. *fatu* findet man bezeichnenderweise in jenem Teile Polynesiens, der auf dem Seewege von den Gesellschafts-Inseln her mehrfach historische Beeinflussungen erfahren hat, nämlich auf Hawaii. Das haw. Wort *haku* (die Dialektentsprechung zu tah. *fatu*) umgreift mehrere Serien von jeweils eng verwandten Bedeutungen. Für uns ist jene Reihe aufschlußreich, die als Übersetzung „lord, master, overseer, employer, owner“ liefert. Ein sozialökonomischer Grundton wird deutlich in Zusammensetzungen wie *haku 'aina* (Landeigner), *haku hale* (Hausbesitzer) oder *haku hana* (Aufseher, Arbeitgeber). Mit einem geschlechtsspezifizierenden Zusatz kann der Titel als *haku wahine* auch auf eine Frau von hohem Rang oder bedeutender wirtschaftlicher Stellung bezogen werden. In anderen Verbindungen klingt die Sekundärbedeutung des Kunstfertigen an, so etwa in *haku mele* („Der einen Gesang oder eine Rezitation komponiert hat“) für die berühmten Barden der alten Zeit, oder in *haku mo 'olele* („Der eine Geschichte verfaßt hat“) für den Dichter.

Über den Notbehelf einer ersten Wörterbuchorientierung hinaus läßt sich die Rolle des *haku* dann aber genauer fassen in einer wertvollen Studie, die Handy und Pukui über die Familienorganisation im Gebiet von Ka'Ū auf Hawaii vorgelegt haben. Der *haku* stellt dort die Zentralfigur innerhalb des sogenannten 'ohana dar. Ein 'ohana (wörtlich: „Das, was aus Schöbllingen [einer Familie] besteht“), war eine Verwandtschaftsgruppe, die sich aus verschiedenen Haushaltungen (*hale*) aufbaute, in Streusiedlung einen bestimmten erblichen Bereich ('*āina*) bewohnte und nach innen wie nach außen die ökonomische Grundeinheit bildete. Durch Abstammung, Heirat oder Adoption verbunden, waren die 'ohana gleichsam die kleinsten Zellen jener territorialen Abschnitte (*ahupua'a*), die den Ali'i unterstanden; als „mittlere“ Verwandtschaftsgruppe lassen sie sich mit den in Abschnitt III diskutierten sozialen Einheiten vergleichen. Das zusammenhaltende Prinzip äußerte sich in dem kooperativen wirtschaftlichen Verhältnis der Einzelhaushaltungen zueinander; eine gewisse Planung und Lenkung sowie eine relative Vertretung nach außen lag in den Händen des *haku*. Dieser *haku* war meistens der älteste männliche Angehörige des rangältesten Zweiges des 'ohana. Innerhalb einer nicht-adligen Familie auf Hawaii galt jeweils der männliche Erstgeborene als *haku* und somit als potentiell Familienoberhaupt. Der *haku* stand den Ratsversammlungen der Familien des 'ohana vor, mußte aber auf Meinungen und Wünsche anderer 'ohana-Mitglieder sorgsam achten. Die Leitung wirtschaftlicher Gemeinschaftsunternehmungen, die Verteilung der Erträge des Fischfanges und „außenpolitische“ Handlungen (im Verhältnis zu Fremden oder dem Ali'i) waren ihm anvertraut. Die Figur des *haku* kann geradezu als „demokratischer Gegentyp“ zum aristokratischen Häuptlingstum der Ali'i verstanden werden; denn in ihm fanden die Interessen und Bedürfnisse der 'ohana-Angehörigen Ausgleich und Sprachrohr zugleich. Er war für das Wohlergehen verantwortlich, und wenn der *haku* erkrankte, so erlitt (in einem übertragenen Sinne) das ganze 'ohana damit Schaden. Daß es sich bei den *haku* von Hawaii nicht um eine Ausnahme, sondern um einen Grundtypus polynesischer Sozialordnung handelt, wird später zu zeigen sein.

Als Bestandteil von Personennamen kommt *fatu*, wenn auch nicht sehr häufig, mindestens von Neu-Seeland bis Samoa und von Tongareva bis Uvea vor. Dabei handelt es sich überwiegend um historische Häuptlinge, selten um weibliche Gestalten. In diesem Zusammenhang ist vielleicht der Titel einer *fatu-paepae* in den Tokelau erwähnenswert: Dort gilt die älteste Schwester des *matai* als „Felsen des Hausfundamentes“, da sie eine bedeutende Rolle innerhalb der Verwandtschaftsgruppe zu spielen hat. Die Benennung historischer Persönlichkeiten in früher Zeit scheint mitunter das Mythische zu streifen, beispielsweise bei dem „Prinzen“ *Te Fatu* aus Rotuma, der in das „Königs“-geschlecht von Porapora eingeheiratet und dort ein neues Insel-Marae gegründet haben soll.

Andererseits tritt *fatu* aber auch als Bestandteil oder Epitheton polynesischer Götternamen auf. So lautete bei den Moriori des Tangaroa vollständiger Name *Tangaroa-whatu-moana*, und als gleicher „Herr des Ozeans“ kehrt er auch in der marquesanischen Form *te fatu moana* wieder. Hier ist vielleicht auch jener '*atu moana* von Mangareva anzuschließen, der im Auftakt einer Herrschergenealogie als Sohn des primordialen '*atu motua* genannt wird. Ob die Gottheit Atea auf den Marquesas ihre Beinamen *fatu-nui*, „großer Herr“, oder *fatu-tikitiki*, „erhabener Herr“, wirklich zu Recht führte, muß nach der betreffenden Textquelle wohl als dubios gelten. Eine der vier Erdgottheiten in der Ellice-Gruppe führte den Namen *Tapufatu*. Von Interesse ist ferner ein *Te Fatu* des alten Tahiti: Dieser Gott galt als Sohn der kosmischen Gottheiten Tumu-nui und Papa-raharaha und soll seinerseits mit der Faahotu die Hina,



janusköpfige Urmutter der Menschheit und Frau des Tiki, gezeugt haben. In Rezitationen bei Bau und Stapellauf eines Bootes erscheint sein vollständiger Name als *Te Fatu nu'u* („the lord of hosts“) benachbart zu den Namen der Gottheiten Ta'aroa bzw. Ta'ere, während andererseits Ta'aroa auch ausdrücklich als *Te-Fatu-Ta'aroa* bezeichnet wird. Damit verdichtet sich der Eindruck, daß *fatu* als Götterbeiname vorzugsweise auf Tangaroa bezogen und dieser so als „Herr“ (und Eigentümer) herausgehoben wurde.

In altertümlichen Genealogien Ostpolynesiens charakteristisch verankert, fällt dort die serienhafte Erwähnung bestimmter „urzeitlicher“ *fatu* auf. Solche *fatu* bilden, allein oder mit ihren weiblichen Partnern genannt, den Auftakt zum Erscheinen des Tiki (bei den Maori: Tane Auroa), leiten also unmittelbar die erste Menschwerdung ein. Von den marquesanischen Fassungen seien hier drei Belege angeführt: Die verlässlichste Version stammt von Handy (I); eine Aufnahme von Christian (II) bedarf einer längeren, eine durch Tregear veröffentlichte Liste (III) einer geringeren Korrektur, die sich auf die Zuordnung weiblicher Partner bezieht. Stets handelt es sich um relativ frühe genealogische Abschnitte, die zwischen dem Erscheinen von Inseln und dem Auftreten des „Urmenschen“ liegen, also lange vor dem Übergang zur „Historie“, mit der die Namen der ältesten überlieferten Siedler memoriert wurden.

Marquesas I:	Te Fatu I	Toupiti
	Te Fatu II	Teea
	Te Fatu III	Teoi
	Te Fatu IV	Hukia
	Te Fatu V	Hinataumiha
	Tiki	Kahuone
	Tikitapu	Hinaua
Marquesas II:	Fatu	Tou-pu-oho
	Fatu	Onaona
	Fatu	Hukihuki
	Fatu	Hukitaa
	Fatu	Oohena
	Fatu-nui	(Te-tona-mate'e)
	Fatu-iti	(Tuia)
	Fatu-pehia	(Mata-Hawaii)
	Tiki	Kahuone
Marquesas III:	Tikitapu	Hina-na
	Fatu	Fou-pi
	Fatu	Puha
	Fatu	Moe-ina
	Fatu	Moe-ioto
	Fatu	Moe-vaho
	Tiki	(Kahu-ana)
	Tikitapu	(Hina-hu)

Die Serien I und III bestehen aus fünf aufeinanderfolgenden *Fatu*; in Version II wird die Reihe noch um drei weitere („Großer *Fatu*“, „Kleiner *Fatu*“ und „Ganz zerkleinerter *Fatu*“) auf die Idealzahl Acht erhöht. Die Namen der weiblichen Partner sind sexualsymbolisch zu verstehen und deuten unmißverständlich die Stadien eines Zeugungsvorganges an.

Tiki und *Hatu* verschmelzen zu einem Namen in einer Serie aus dem Schöpfungsgesang der alten Osterinsulaner, gehören aber prinzipiell in den gleichen Themenkreis:

Osterinsel: Tiki-te-hatu (und) Hihohiho-ki-te-turu (zeugen) Paroko  
 Tiki-te-hatu (und) Maëa (zeugen) Herahera-kiko-mea  
 Tiki-te-hatu (und) Hina-popoia (zeugen) Hina-kauhara

Der mythische Abschnitt einer Genealogie von den Cook-Inseln nennt vier *'atu* vor der Geburt des Tiki; in zwei Varianten aus Neu-Seeland schwankt die *whatu*-Serie zwischen vier und fünf Namen, die Tane Auroa vorangehen.

Rarotonga:	Maori I:	Maori II:
Te 'Atu-tangatanga	Te Whatu-ariki	Te Whatu
Te 'Atu-te-ngangata	Te Whatu-karo-karo	Te Whatu-hunahuna
Te 'Atu-te-ki	Te Whatu-korongata	Te Whatu-karokaro
Te 'Atu	Te Whatu-ariki-kuao	Te Whatu-ariki
Tiki	Tane-auroa	Te Whatu-karokota
		Tane Auroa

Weibliche Partner werden in den südlichen Belegen nicht genannt. Eine Variante der Rarotonga-Liste verkürzt die Reihe auf die Feststellung *i'a-te-'atu*, „viermal der 'Atu“, vor Tikis Auftreten. Von den Maori ist mir nur aus einer Genealogie die Sequenz *Whatu* / Tiki bekannt, nämlich wo Whatu-maurea als Vater von Tiki-wharawhara erscheint. Übrigens kehrt der Name des Sohnes des marquesanischen Tiki, der Tiki-tapu, in Neu-Seeland als Name eines Distriktes auf der Nordinsel (im Raume von Rotorua) wieder.

Die *fatu*, welche die unmittelbaren Ahnen des ersten Menschen darstellen, werden herkömmlich meist als „Herren“ (esoterisch als „Phalli“) übersetzt. Ich möchte jedoch zu bedenken geben, ob nicht, ebenso wie in Westpolynesien, die Herkunft des ersten Menschen aus Steinen oder Felsen gemeint sein könnte. So gehen in Manu'a die ersten Menschen aus der Vereinigung von einem Vater „Stein“ (*Le fatu*) und einer Mutter „Erde“ (*Le 'ele'ele*) hervor, während der erste Einwanderer von Vaitupu seine Abstammung auf einen Vater „Sonne“ und eine Mutter „Stein“ (*te fatu*) zurückführt.

Damit berühren wir einen für ganz Ozeanien bedeutsamen Komplex, der hier im gesteckten Rahmen nicht abgehandelt werden kann. Namensindizien von *fatu* stellen sachbezogen zwar nur einen kleinen Ausschnitt dar, seien hier aber doch bereits festgehalten:

Die Maori verlegten eine Dreizahl böser Steingottheiten zu Miru in die Unterwelt, nämlich das Götterkollektivum (*nga atua*) der *Kowhatu-makutu*, *Kowhatu-whaka-pakoko* und *Kowhatu-whakairo* (wörtlich: „Zauber-Stein“, „Stein-Bild“ und „Ornamentierter Stein“). Als *whatu-kura* („kostbarer Stein“ oder „kostbarer Herr“) galten einmal männliche Gottheiten, die über die verschiedenen Himmelsschichten wachten, zum anderen bestimmte manakräftige Steine, die eine Kontrolle über das Meer (als *Te Whatu-kura-a-Tangaroa*) bzw. über das Land (als *Te Whatu-kura-a-Tane*) ermöglichten, traditionell vererbt und bei der Initiation in das *Whare-kura* benutzt wurden. In den Tuamotu war der *fatu kura* jener Donnerkeil des Gottes *Te-fatu-tiri*, mit dem Tane seinen Widersacher Atea besiegte. In Hawaii dienten die *pohaku-a-Kane*, „Steine des Tane“, als Opferstätten, während auf Nukuoro ein aufrechter Stein (*hatu*) den zum Gott erhobenen Ahnen darstellte. Auf den Atollen des zentralen Tuamotu-Archipels wurden die senkrechten Steintafeln des Marae *po'fatu* genannt, und auf Mangaia erfüllten die *ko'atu* der Kultplätze eine ähnliche Rolle. Aus Ra'iatea wissen wir, daß das ursprüngliche Marae von Opoa („Vae-a-ra'i“) zwei besondere Steine mit den Namen *fatu-turi-papa* und *fatu-turi-ta'ata'a* besaß. Zwar haben die Steinsetzungen auf den Kultplätzen Zentralpolynesiens vielfach lokale und deskriptive Bezeichnungen erhalten, doch kann kaum ein

Zweifel daran bestehen, daß *fatu* ursprünglich auch terminologisch mit besonders wirkkräftigen Steinen verknüpft gewesen sein muß. So bedeutete in den südlichen Salomonen *fatu* direkt soviel wie „magical power through stones“, und die „heiligen Steine“ (*fatu tapu*) von Futuna und Aniwa in den Neuen Hebriden spielten eine beträchtliche Rolle bei den verschiedensten Anlässen. Die *sausauvatu* von Fidji dienten u. a. zur Tabuierung von Nahrungsmitteln, ein Fels (*fatu*) warnte die Leute von Futuna vor einer Invasion der Tonganer, und bestimmte Steine (*fatu-osofia*) dienten auf Samoa den Totenseelen als Absprungplatz beim Wege in die Unterwelt. Das Wort *pohatu* in Manihiki bezeichnete ein Symbol des Ariki-Amtes und der damit verbundenen Autorität. Die örtliche Bindung spiegelt sich schließlich in Ortsnamen mit dem Bestandteil *fatu*, wie sie in Samoa recht häufig sind.

Als Ergebnis zeichnet sich ab: Die Bedeutungsreihen laufen stets auf den Grundbegriff des (gesetzten oder bearbeiteten) Steines zurück. Die Bewertung und Benennung gewisser Steine als Kraftträger, Zaubermédien, Insignien oder Rechtssymbole erfuhr zunächst wohl eine Ausweitung auf die Namen von Orten oder Personen. Der Schritt zum Titel könnte durch den Vorgang auf den Tuamatu-Atollen zu illustrieren sein, wo *po'fatu* als „Stein“ zu *fatu* als „Der den Stein gesetzt hat“ wird und damit der Gründer und Eigner eines Kultplatzes von hier aus seine Zuordnung erfährt. Verwischt in den Daten Alt-Tahitis, aber klar auf Hawaii, ist *fatu* offensichtlich nur in einem Teilbereich Polynesiens zu einer nachweisbar soziologischen Rangbezeichnung aufgerückt. Die gemeinpolynesishe Aufwertung des materiellen Objektes „Stein“ steht fraglos zeitlich weit vor der lokalen Abzweigung zu einem gesellschaftlichen Ausdruck. Mühlmanns Bezeichnung von *fatu* als „Dorfhäuptling“ kann weder für Tahiti noch für Hawaii akzeptiert werden; ganz abgesehen davon, daß gerade hier — im Gegensatz zu Samoa oder Neu-Seeland — das Dorf als Siedlungstyp überhaupt fehlt. Um *fatu* zu werden, bedurfte es außerdem nicht der Belehnung durch einen Oberhäuptling, sondern der angemessenen Stellung nach Geburt, Leistung und Vertrauen innerhalb der landbesitzenden Verwandtschaftsgruppe.

### III.

Mühlmann hat im Jahre 1934 das Verhältnis der soziologischen Termini *'ati* (= *ngati*) und *mata'eina'a* (= *matakeinanga*) zueinander untersucht und den Schluß gezogen, es handle sich dabei um den Gegensatz zwischen älteren, kleineren und jüngeren, größeren Verbänden. Da *'ati* eine gemeinpolynesishe Verbreitung aufweise, *mata'eina'a* aber auf eine Teilregion begrenzt sei, müsse man die „archaische Klanbezeichnung“ *'ati* als früher auffassen. Das Wort *'ati* finde als Präfix Verwendung und weise die soziale Einheit gemeinsamer Nachfahren von einem Ahnherren aus. Man müsse sich darunter kleine, örtlich spezialisierte Siedlungen vorstellen, nach Art melanesischer Feldbauern. Die Eroberung durch die Arii habe diese zu größeren Distrikten, den *mata'eina'a*, zusammengeschmolzen; das *mata'eina'a* könne als „die Gesamtheit der einem Arii Gefolgschaft (und Abgaben) leistenden Landeigner“ verstanden und als solche direkt auf eine autochthone Urbevölkerung Ostpolynesiens zurückgeführt werden. In Westpolynesien käme nur die Bezeichnung *kainanga* vor, die sich eher auf ein Prinzip der „Zugehörigkeit und Gefolgschaft“ bezöge, dann aber im Zuge der Überschichtung der Gesellschafts-Inseln von den Arii zum Begriff *mata'eina'a* erweitert worden sei.

Zweifellos handelt es sich hier gerade aus der Perspektive Zentralpolynesiens um ein Problem von Rang. Zusätzliche Quellen wecken jedoch einigen Zweifel, ob Mühlmanns Version unbestritten bleiben kann. Es soll zunächst kurz die Frage der *'ati* gestreift, dann auf die *mata'eina'a* eingegangen und



schließlich mit der Untersuchung von *kainanga* und *kainga* der Blick nach Westen gelenkt werden.

Obgleich in Melanesien eine Reihe *nati* (für „Kind“) existiert, reißt eine breite Lücke zwischen den polynesischen Belegen von *'ati* (*ngati*) und dem Vorkommensraum von Reflexen des UMN. \**natu* auf. Abgesehen von einem begrenzten Gebrauch auf Samoa bleibt ganz Westpolynesien frei von *'ati* (*ngati*); denn zumindest Tonga, Futuna, Uvea, Tikopia, Niue, Tokelau und Pukapuka sind negativ. Die von Mühlmann zitierte „archaische und mythische Bezeichnung des Tonga-Volkes“ als *ati-satalawa* habe ich weder bei Gifford noch Collocott oder in Lexika finden können (Christian, die fragliche Quelle, wirkt hier wenig vertrauenerweckend). Die Bezeichnung der Abstammungslinie von einem benannten Vorfahren lautet in Westpolynesien vielmehr *haa* oder *saa*, wird also keineswegs durch Präfigierung von *'ati* (*ngati*) gewonnen. Auch in den sporadischen Belegen von Samoa ist eine Verwendung von *ati* für einen „archaischen Klan“ nicht zu erkennen: Das Wort taucht gelegentlich in Genealogien als Präfix von Namen männlicher oder weiblicher Individuen auf und gilt in einem Falle (Tutuila) einer Gruppe von vier Häuptlingen. Aber selbst in Ostpolynesien ist die Verbreitung nicht kontinuierlich; denn weder auf Hawaii noch auf der Osterinsel ist *'ati* oder *ngati* belegt. Als Kernraum bleiben nur Zentralpolynesien und das südöstliche Randpolynesien übrig. Für den Vergleich mit *mata'eina'a* fallen andererseits Neu-Seeland und Mangareva aus, weil dort *ngati* bzw. *ati* ganz das Feld beherrschen. Jedenfalls haben wir mit unserer Nachprüfung zunächst einmal das tatsächliche Verbreitungsgebiet abgesteckt.

Was bedeutet nun *'ati* (*ngati*) in diesem Teilgebiet Polynesiens? Zunächst muß man sich klar darüber sein, daß *'ati* (*ngati*) als Einzelwort für sich überhaupt keine soziale Gruppe bezeichnen kann, sondern erst affigiert an einen Namen zur spezifischen Benennung eines Abstammungsverbandes wird. Der charakteristische Gruppenname gehört überwiegend einem Ahnherren, seltener einer Gottheit an. Das Beispiel Tongarevas lehrt, daß u. U. eine Verschiebung von einem Personennamen (= ursprünglicher Gründer) zu einem Ortsnamen (= Lokalität sich später ablösender Gruppen) eintreten konnte. Man wird am besten bei der Definition von den Steinen bleiben, *'ati* als das patronymische Präfix für „Nachkommen“ zu werten. Der Abstammungsverband kann, aber muß nicht ein solches Präfix führen; er ist vielfach schon durch den isolierten Ahnennamen unverwechselbar bestimmt. Der Prozentsatz von „Stämmen“, die durch Präfixe charakterisiert sind, ist besonders hoch auf Mangareva (*Ati*-...) und Neu-Seeland (*Ngati*-..., aber auch *Ati*-, *Nga*- oder *Ngai*-), während die Marquesas (*Ati*-...) und die Cookinseln (*Ngati*-...) dahinter zurückbleiben. Die Formen der Präfigierung stellen nach Hiroa die eben genannten Maori-Stammesnamen in die Zeit der dritten Einwanderungswelle (14. Jh.) und leiten damit offenbar in eine Epoche Zentralpolynesiens vor Überschichtung durch die Arier über. Daß zahlreiche Maoristämme alles andere als „kleine politische Verbände“ waren, braucht kaum erwähnt zu werden.

Nur im Raum Zentralpolynesiens überschneiden sich die Belege von *'ati* und *mata'eina'a*, d. h. nur hier kann das Verhältnis zwischen den jeweils gemeinten Gruppen sinnvoll diskutiert werden. Handelt es sich aber tatsächlich um kommensurable Größen? Ich habe vielmehr den Eindruck, daß uns hier zwei verschiedene Aspekte gegenüberreten, unter denen in Polynesien die Zugehörigkeit zu sozialen Verbänden gewertet werden konnte. Eine gute Illustration bietet die Lage in den Tuamotu: Dort entspricht *ngati* „a bilateral or unrestricted descent group“, *matakeinanga* „a lineal kindred“. *Ngati* stellt die genealogische Dimension dar und umschließt alle toten und lebenden Nachfahren des einstigen Gründers, dessen Name konstituierend wirkt; *mata*-

*keinanga* sind die jeweils lebenden Mitglieder eines solchen Abstammungsverbandes — über Großfamilie oder häusliche Wohngemeinschaft hinaus — mit all ihren erblichen Ländereien in abgegrenzten Sektoren des Atolls. Anders ausgedrückt: die Verwandten vom Siedlungsraum, von der ökonomischen Aktualität mit ihren Rechtstiteln auf die Ländereien her. Das erklärt wohl auch gewisse Schwierigkeiten, die sich einem Verständnis der Überschichtungsvorgänge auf den Gesellschafts-Inseln in den Weg stellen: Für die einwandernden Arii war nicht die Abstammungsrechnung der Unterworfenen (*'ati*), sondern deren Verknüpfung mit den Ländereien (*mata'eina'a*) der wesentliche, wirtschaftlich-politische Gesichtspunkt. Es handelt sich um jene Verschiebung, die — schlagwortartig — den Beginn einer „Staatsbildung“ mit dem zunehmenden Gewicht eines Territorialprinzips datiert, um eine Lage also, die *mata'eina'a* zur bloßen Dimension des „Distrikts“ einerseits, zum nicht-adligen Kollektivum des „Volkes“ andererseits führen mußte. Daß aus der Häuptlingsperspektive die landbesitzenden „mittleren“ Verwandtschaftsgruppen als Objekt erscheinen, darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß solche Einheiten per se funktioniert haben. Selbstverständlich handelte es sich nicht um isolierte Haushaltungen, welche die Arii vorfanden, sondern um die verwandtschaftlich miteinander verbundenen Landeigner, die schon lange eingewohnt waren. Zu diesen bereits vorhandenen Gruppen mußte ein dauerhaftes Verhältnis etabliert werden, das nicht allein mit dem simplen Modell „Herrschaft-Unterwerfung“ erklärt und verstanden werden kann. Es gibt keinen Beweis dafür, daß die *mata'eina'a* aller Gesellschafts-Inseln auf ein Dekret von oben hin „erfunden“ worden wären; wohl aber spricht viel dafür, daß die Arii sich der gegebenen Grundorganisation zu bedienen suchten.

Interessant ist das Verhältnis zwischen Verwandtschaftsverband und Distrikt außerhalb von Tahiti: Die vier *mata'eina'a* von Tahaa und die acht *mata'eina'a* von Borabora entsprachen Distrikten; die acht *mata'eina'a* von Moorea dagegen stimmten nicht überein mit den acht Regionen, in welche die Insel ursprünglich eingeteilt war. Sie werden deshalb von Handy auch als „clans or tribal groups“ bezeichnet. Die acht, später zehn *mata'eina'a* auf Huahine umfaßten überhaupt keine geschlossenen Bezirke, sondern waren in zahlreiche Einzelländereien aufgesplittert. Jedes *mata'eina'a* war nochmals unter die älteren und jüngeren Linien der Häuptlingsgeschlechter aufgeteilt. Die Distriktshäuptlinge von Raiatea unterstanden zwar dem Arii in Opoa, gehörten aber niemals der Familie des Inselhäuptlings an, sondern gingen aus den jeweiligen *mata'eina'a* hervor, so daß von einer Belehnung bei diesen sogenannten *tupu-o-te-mata'eina'a* kaum noch die Rede sein kann. Auf der westlichsten der Gesellschafts-Inseln, Maupiti, die eine gewisse kulturelle Sonderstellung einnahm und erst recht spät von einem Arii unterworfen wurde, hat sich anscheinend ein örtlich spezialisierter Prozeß der Herrschaftsbildung vollzogen. Prüft man nämlich die neun Distriktsnamen, so stellt sich heraus: Die Ländereien des Insel-Arii wurden *Tefareari'i* („Das Häuptlingshaus“) genannt und ein unmittelbar anschließendes Stück als *Temata'eina'a*, d. h. als „das“ *mata'eina'a* schlechthin, deklariert. Nach Orsmond unterstand es der *Tetua-raa* („sacred princess“), also einem weiblichen Angehörigen der Arii-Familie (Häuptlingstochter?). Diese besondere Zuordnung steht aber ganz am Ende der Entwicklung in den Gesellschafts-Inseln und es bleibt festzuhalten, daß alle übrigen Distrikte von Maupiti jeweils ihre Distriktshäuptlinge (*tuau*) und einzelne Ratsversammlungen besaßen.

Was ist uns nun über die innere Struktur des *mata'eina'a* der Gesellschafts-Inseln bekannt? Bedeutsam ist hier wohl vor allem die Nachricht, daß es einen eigenen Kultplatz besaß, der *marae mata'eina'a* oder *marae-o-te-va'a-mata'eina'a* genannt wurde. Durch diesen wurde der Verband

zentriert und in seiner Gemeinsamkeit ausgewiesen; dort kamen die Angehörigen des betreffenden *mata'eina'a* zu ihren jährlichen Festlichkeiten und örtlichen Kulthandlungen zusammen, und dort wurden auch die beiden Steine für das Distrikts-Häuptlingspaar gesetzt. Zwar reichte ein *marae-mata'eina'a* nicht an den „königlichen“ Kultplatz eines Inselherrschers heran, doch stand es in der Rangordnung oberhalb der *marae-tupuna*. So, wie ein *mata'eina'a* sich aus den „Ahnenländereien“ (*'ai'a tupuna*) zusammensetzte, so besaßen auch die einzelnen Großfamilien jeweils ihre „Ahnenkultplätze“ (*marae tupuna*). Wenn für Tahiti eine besondere Kategorie von „*marae 'ati*“ nicht genannt wird, so ergibt sich das wohl aus dem Umstand daß *'ati* („Nachfahren“) und *tupuna* („Ahnen“) nur ergänzende Blickrichtungen des gleichen genealogischen Prinzips darstellen.

Für ein Verständnis der *mata'eina'a* sind ferner die Atolle Manihiki-Rakahanga heranzuziehen. Diese wurden etwa um 1500 n. Chr. von Rarotonga aus besiedelt und verdeutlichen, was auf anderen Cookinseln — etwa auf Mangaia — über das Wesen eines *matakeinanga* zu vage überliefert wird. Die *matakeinanga* von Manihiki-Rakahanga werden von Hiroa bald als „group of people“, bald als Stamm oder Unterstamm bezeichnet. Sie entstanden in der 11. Generation nach der homogenen Einwanderung, als sich die inzwischen angewachsene Bevölkerung in vier namentlich voneinander unterschiedene *matakeinanga* aufteilte. Zu jedem dieser *matakeinanga* gehörten bestimmte Ländereien, aber auch die unabhängige Regelung lokaler Angelegenheiten sowie ein Oberhaupt (*whakamaru*), das gewählt wurde. Zwischen den *matakeinanga* erfolgte ein organisatorisches Zusammenwirken nur für gemeinsame Hochseefahrten sowie im Dualismus zweier Kulthäuptlinge; unterhalb des Niveaus der *matakeinanga* lebte die Population in getrennten Haushaltungen (*tukuware*). In ihrem Funktionieren auf „mittlerer“ Ebene stimmen die *matakeinanga* mit den übrigen Belegen aus Zentralpolynesien durchaus überein; gleiches kann man für ihre Rolle als Wirtschaftseinheit annehmen.

Die Beispiele von Manihiki-Rakahanga und den Tuamotu sollten nicht mit dem Etikett „verfallene Schichtung“ abgetan werden. Im ersten Falle darf man eher annehmen, daß es sich um die Konservierung von Verhältnissen auf den Cookinseln handelt, wie sie bei der Auswanderung bestanden, und in dem zweiten Falle spricht einiges für das Bewahren eines Zustandes, wie er vor der Überschichtung durch die Arii in Zentralpolynesien geherrscht haben muß. Die Sprachform von den Atollen (*matakeinanga*) ist überdies lautmäßig älter als die tahitische Bezeichnung *mata'eina'a*, die dann sekundär zu den Marquesanern und nach Hawaii gelangte. Der Vorgang der Segmentation im Zuge des Bevölkerungswachstums auf Manihiki-Rakahanga stellt natürlich ein allgemeines Problem von Organisation und Reorganisation unter sich ändernden demographischen Bedingungen dar und wird uns in anderem Zusammenhang noch zu beschäftigen haben. Für die ethnische Bestimmung einer „autochthonen Urbevölkerung“ halte ich die *mata'eina'a* denkbar ungeeignet, denn dieser Fragenkreis deckt sich keineswegs mit dem Manahune-Problem. Eine generelle Identifizierung mit „den Altpolynesiern“ ist m. E. gänzlich verfrüht; zunächst muß erst einmal für einzelne Inseln oder Archipele eine sukzessive Kulturschichtung archäologisch einwandfrei, unter vorsichtiger Benutzung von Traditionen und sprachlichen Substraten, nachgewiesen werden, deren interinsulare Verknüpfung man sich nicht kompliziert genug vorstellen kann.

Eine einzigartige Bedeutung schließlich besitzt der Ausdruck *mata-kainanga* auf Niue: Dort entspricht das Wort einer spezialisierten Verwandtschaftsbezeichnung, die von einem männlichen Sprecher für einen (älteren) Bruder, aber auch für einen Vaterbrudersohn oder Vaterschwestersohn gebraucht wird. Da der ältere Bruder auch auf Niue meistens *taokete* heißt —



entsprechend der typisch westpolynesischen Eigenart, die sich betont von der ostpolynesischen Verwendung des Wortes *taokete* als „Schwager“ abhebt — kann *mata-kainanga* kaum von der Idee des Altersverhältnisses zwischen Brüdern her verstanden werden; vielmehr scheint die Einbeziehung der Vettern auf der Vaterseite charakteristisch zu sein. Das *mata-kainanga* von Niue darf wohl als eine klassifikatorische Bezeichnung von männlichen Nachfahren der väterlichen Verwandtschaft in der Ego-Generation aufgefaßt werden. Als Gegenstück ist der Terminus *mahakitanga* für die Schwester als Kreuzgeschwister zu nennen. *Mahaki* bedeutet im Idiom von Niue soviel wie „sehr groß“ und bringt auf dieser Insel die gleiche Hochschätzung der Schwester zum Ausdruck, die im übrigen Westpolynesien der Vaterschwester (Futuna: *masakitanga*, Tonga: *mehikitanga*, Uvea: *mahikitanga*, Tikopia: *masikitanga*) oder auf Pukapuka der schönen Ehrenjungfrau aus adligem Geschlechte (*mayakitanga*) galt. Niue bildet jedenfalls das westlichste Vorkommen des Wortes *mata-kainanga*, und möglicherweise handelt es sich dabei um ein zutreffendes Indiz für andere, ebenfalls aus Zentralpolynesien nachweisbare Einflüsse.

Die Etymologie von *mata-kainanga* bereitet gewisse Schwierigkeiten. Der zweite Bestandteil hängt sicherlich mit dem später zu besprechenden „westlichen“ *kainanga* zusammen (weniger wahrscheinlich ist eine Ableitung von dem Tuamotu-Wort *kei*, d. h. „Knochen“, wobei man an die gleiche Art der Begriffsübertragung zu denken hätte, die im südöstlichen Randpolynesien *ivi*, d. h. „Knochen“, zu einer Gruppenbezeichnung machte). Der erste Bestandteil ist (unabhängig von der möglichen Sonderinterpretation der hawaiischen Form *maka* als „*ma-ka*“) interessant, weil er, allein oder in anderen Zusammensetzungen, wenigstens an zwei Punkten Polynesiens zur Bezeichnung bestimmter Gruppen dient. Die *mata* der Osterinsel, von anderen Autoren nicht sehr befriedigend als „Stämme“ oder „Klone“ definiert, stellen jedenfalls eine Stufe sozialer Organisation dar, auf der nicht mehr Fragen der Basis, wie Wirtschaft und Heirat, sondern der Kriegführung und zentraler Kulthandlungen zu lösen waren. Als weiterer Beleg sei auf die *matakali* von Tonga und die *matanggali* in den Fidji- und Lau-Inseln hingewiesen. Das tonganische Wort *matakali* wird lexikalisch ganz irreführend als „Stamm, Klan“ übersetzt; tatsächlich handelt es sich dabei in der Regel um eine „Sub-Lineage“, d. h. um eine Unterabteilung jener *haa*, die in den Quellen bald als Lineage, bald als Ramage erscheint. Immer liegt diese Organisationsform oberhalb der Größe von Haushaltungen und geht aus der Aufspaltung stark anwachsender *haa*-Verbände hervor. In den Augen der Bewohner von Fidji stellen die *matanggali* zweifellos die wichtigste gesellschaftliche Einheit dar. Nayacakalou spricht von der exogamen, landeignenden Gruppe. Geddess von einem unilinearen, exogamen Subklan, aber auch von einem Klan. Zur Erklärung des Wortes greifen Capell und Lester zunächst auf Fisons Anschauung zurück, wonach *mata* soviel wie eine „Gruppe“, *nggali* soviel wie „Untertan“ bedeutet habe, zusammen also „group subject or bound together“ bedeute. Sie zitieren dann einen eigenen Informanten mit der Erklärung „a gathering of dependents“. Für die Einführung der *matanggali*-Organisation im westlichen Fidji wird die Nakauvandra-Welle verantwortlich gemacht. Auch in den südlichen Lau-Inseln war *matanggali* früher die landeignende Sozialeinheit unter einem erblichen Oberhaupt und besaß alle Merkmale eines Klans.

Mühlmann hat seinerzeit für Zentralpolynesien Bedeutungsreihen von *mata* aufgestellt, ohne diese Beispiele zu berücksichtigen. Mir scheint, daß der von Kern für Fidji genannte Sinn von *mata* als „gezelschap, klasse“ wohl die zutreffende Deutung für die erste Hälfte des Ausdruckes *mata-kainanga* erbringt. Der zweite Bestandteil gewinnt dadurch noch an Aussagekraft und

kann eigenständig sehr weit verfolgt werden. Die vom Osten Polynesiens nach Westen gespannte Kette der isolierten oder kombinierten *mata*-Belege für gesellschaftliche Einheiten erinnert zudem an ganz andere, zweifellos sehr alte Parallelen, die sich auf der Osterinsel einerseits, Tonga-Fidji andererseits aufspüren lassen.

Für *kainanga* nun (und dessen Dialektvarianten) liegen in Mühlmanns Studie Daten aus den Tuamotu, Tahiti, Samoa, Tonga und Efate vor. Was Efate betrifft, so übersetzt MacDonald das Wort *kainanga* zwar mit „Stamm oder Familien-Klan“, doch ist zu berücksichtigen, daß für beide Bedeutungen weitere Synonyma existieren (*felak* für die Verwandtschaftsgruppe, *mitarau* oder *metarau* für die Stammesgemeinschaft). Dieser Umstand spricht eher dafür, daß *kainanga*, wie andere Bezeichnungen, von Westpolynesien nach den Neuen Hebriden übertragen wurde und keineswegs ein „typisches Wort anscheinend melanesischer Herkunft“ sein muß, wie Churchward das aus einem Vorkommen auf Rotuma folgert. Leider liegt für Rotuma nur die ganz vage Angabe über *kainanga* als „Stamm, Klan“ vor. Eine Korrektur ist auch für den tahitischen Beleg von *'eina'a* nachzutragen: Dabei handelt es sich nicht schlechthin um die Suite einer Erbtöchter, sondern um deren weibliches Gefolge (im Gegensatz zu dem männlichen Gefolge der *ta'ata apee*, *tuti* und *mahu*), was natürlich andere Schlüsse gestattet. Zum Gebrauch in Tonga sei hinzugefügt, daß dort *kainanga* das „Volk“ (im weitesten Sinne einer nicht-adligen Abstammung) meint, und damit die gleiche Bedeutung wie die zusammengesetzten Termini von den Marquesas (*mata'eina'a*) und Hawaii (*makaainana*) aufweist. *Keinanga* bezieht sich dagegen auf die engere „face to face group“, die gemeinsam ißt und lebt, der Ort, wo solches stattfindet ist das *keinanga'anga*. Das lexikalische Material aus Tonga macht eine Reihe sprachlicher Rekonstruktionen, die Mühlmann für Westpolynesien in Erwägung zog, hinfällig.

Neue Verständnismöglichkeiten ergeben sich, wenn wir weitere Inseln in unseren Gesichtskreis einbeziehen. Für die polynesischen Exklave Tikopia hat Firth vier *kainanga* als „anomale Klanform“ beschrieben. Es handelt sich dort um die größte Sozialeinheit auf der Insel, die jeweils den Namen ihres Häuptlings führt. Ihre Mitglieder leben in verschiedenen *paito* („Haushaltungen“) und sind in der Mehrzahl von gleicher Abstammung. Eine Exogamievorschrift besteht nicht; dennoch haben amerikanische Autoren die *kainanga* von Tikopia gern als „patrilineal sib“ bezeichnet. Hervorzuheben ist, daß die Funktionen solcher *kainanga* vorwiegend auf politischem und religiösem Gebiet liegen, und daß manches an die Rolle der vier *mata-keinanga* auf den Atollen Manihiki-Rakahanga erinnert. In Pukapuka umfassen die vier Matrilinien (*wua*) jeweils mehrere *keinanga*, die sich im üblichen Gang der Segmentation bei fortschreitendem Bevölkerungswachstum allmählich abgespalten haben. Jedes *keinanga* ist ein matrilinearer Verband, der auch *momo* („Nachkommen, abgetrennte Stücke“) oder *manga* („Verzweigung, Gabelung“) genannt wird. Solche „maternal sub-lineages“ sind heute streng exogam und erfüllen ökonomische Aufgaben, besonders in der Kontrolle über die Taro-Gärten. Früher waren sie für jedes asoziale Verhalten ihrer Mitglieder voll verantwortlich.

*Kainanga* kommt aber auch außer-polynesisch vor: Goodenough, Burrows und Spiro haben auf Verbindungen von polynesischen und mikronesischen Varianten des Wortes, Stillfried auf den gemeinsamen Bedeutungsinhalt innerhalb der Zentralkarolinen hingewiesen. Die entsprechenden Formen in den Karolinen lauten *einang*, *ainang*, *jejinag*, *gailang*, *kailang*, *kainang* und *kainak*. In dem Idiom von Lamotrek und Ifaluk sind „l“ und „n“ ein Phonem, so daß lautlich keine Schwierigkeiten für den Anschluß an die polynesischen Form bestehen. Ältere deutsche Quellen sprechen meistens von „Sippen“, seltener von

„Stämmen“, während moderne Autoren stärker zu einer Identifizierung als „Klan“ neigen. Die Größenordnung ist variabel: Für Truk weist Goodenough gleichermaßen die Verwendung von *jejinag* als „matrilineal sib“, als „sub-sib“ und als „ramage“ nach. Zwar werden Klan und Klan-Untergruppe oft mit dem gleichen Ausdruck benannt, doch sind stets die Idee gemeinsamer, matrilinearer Abstammung, die Exogamierregel, sowie fast immer eine interinsulare Verteilung gegeben. Die sozialen Einheiten, die in Mikronesien terminologisch dem polynesischen *kainanga* entsprechen, sind keine landbesitzenden Verwandtschaftsgruppen; diese Aufgabe erfüllen die mikronesischen Lineages. Das Prinzip der allmählichen Unterteilung einer größeren Einheit ist gut dem Beispiel Ponapes zu entnehmen: Nach Hambruch und Eilers bedeutet dort *kainak* wörtlich soviel wie „Zweig, Ast“. Mehrere *kainak* — Schlesiers „Klansplitter“ — bilden die Verzweigungen eines sogenannten *tip*, führen eigene Namen und entsprechen zahlenmäßig etwa einer Großfamilie.

Überblicken wir nun die Vorkommen von *kainanga* von Südostasien aus, so zeigt sich innerhalb der ozeanischen Inseln eine „zentralkarolinisch-westpolynesisch“ Region. Im Westen bis zur Linie Tikopia-Efate ausgreifend, ragt sie auf der Linie Pukapuka-Tahiti gen Osten. In Zentralpolynesien tritt dann die Verknüpfung mit dem Ausdruck *mata* ein und bringt die kombinierten Belege im Raum der Gesellschafts-, Cook- und Tuamotu-Inseln, mit einer sekundären Nordflankierung via Marquesas nach Hawaii.

Das eigentümliche Verbreitungsbild des Sozialterminus *kainanga* wirft kulturhistorische Fragen auf. Ist der Konnex zwischen den Belegen in den Zentralkarolinen und in West- bzw. Zentralpolynesien so alt, daß hier Spuren einer transmikronesischen Einwanderung greifbar werden, oder liegt hier eine Rückbeeinflussung vor, die sich noch nicht datieren läßt? Es fällt auf, daß die Namen der Matrisippen in den Zentralkarolinen wiederholt nach Osten (Kusae) weisen, also stärker zur polynesischen Nachbarschaft tendieren. Eine Antwort kann wohl erst gegeben werden, wenn die älteren und jüngeren „polynesischen“ Komponenten beim Aufbau der mikronesischen Kultur einmal herausgearbeitet worden sind.

Im Anschluß an die Diskussion von *kainanga* möchte ich noch jene Fälle besprechen, in denen das Wort *kainga* abweichend von seiner sonstigen Grundbedeutung innerhalb der polynesischen Sozialterminologie verwendet wird. Es soll nicht alles wiederholt werden, was Mühlmann bei seinem Versuch einer Abgrenzung von drei Bedeutungsschichten angeführt hat; wir halten lediglich fest, was für ganz Polynesien gilt: *kainga* ist das Land, das einen ernährt, seien es die Ländereien einer Großfamilie, sei es eine ganze Insel im Sinne der Heimat. Was hat es nun mit dem in Westpolynesien erkennbaren Kern einer Verwendung von *kainga* für Verwandtschaftsbeziehungen oder soziale Gruppen auf sich?

In Tonga bezeichnet *kainga* den Verwandten oder die Verwandtschaftsbeziehung, oft geradezu in einem kollektiven Sinne („Landsmann“). Durch Zusätze *ofi* bzw. *mu'a* wird der nahe Verwandte von einem fernen Verwandten unterschieden; unter *kainga ofi* werden beispielsweise der Tui Tonga und seine Brüder und Schwestern verstanden. Das, worauf eine Verwandtschaftsbeziehung beruht, ist ein *kainga'anga*. Auf den von Tonga beeinflussten Lau-Inseln ist *kainga* mit gleicher Bedeutung, neben dem Fidji-Wort *veiwekani*, im Gebrauch. Auf Futuna (Horn) bedeutet *kainga* sowohl den gemeinsamen Landbesitz einer Verwandtschaftsgruppe als auch die Verwandten, die auf solchen Ländereien leben und an deren Nutznießung Anteil haben. Entscheidend ist die tatsächliche Verknüpfung mit dem Boden, und *kainga* wird daher oft für den Haushalt benutzt (nicht aber für die einzelne Kleinfamilie, die keineswegs eine ökonomische Grundeinheit darstellt). Das *kainga* umfaßt



jedoch nicht die ganze Abstammungs- und Verwandtschaftsgruppe: Diese wird *kutunga* genannt und ist nicht-unilinear, weshalb Burrows hier von „kindred“ spricht. Jedes *kutunga* führt seinen Namen, der ein Titel, der Name eines Vorfahren oder eines Ortes sein kann und eine gewisse Rangordnung oder Aufgabenteilung zwischen den einzelnen *kutunga* von Futuna etabliert. Innerhalb des *kainga* stellt der *taokete* („ältester Sohn“) oder *pule* den Wirtschaftsführer, der das Land zum Gebrauch an die einzelnen Verwandten verteilt, jedoch ihrem Rat und ihrer Zustimmung folgen muß. Jeder Angehörige hat lebenslänglich Ansprüche auf das Recht, einen Teil der gemeinsamen Ländereien zu benutzen, die sich vorzugsweise patrilinear (aber nicht selten auch matrilinear) auf ihn vererbt haben. Stirbt eine Verwandtschaftsgruppe aus, so bleiben ungenutzte Landstücke übrig, die sich tatsächlich ab und zu vorfinden.

Von den polynesischen Exklaven liegen folgende Beispiele vor: Auf der kleinen Insel Fila bezeichnet *kainga* ein Dorf, während auf Sikayana unter *kaina* soviel wie „Stamm, Volk“ verstanden wird. Nach Hogbin ist auf Ontong Java *kainga* eine Verwandtschaftsbezeichnung, welche eine Frau für ihre Schwestern und Basen, aber auch für deren Angeheiratete, benutzt. Auf die Merkwürdigkeit, auch die Gatten der „eentlichen“ (d. h. gleichgeschwistrigen) *kainga* terminologisch einzubeziehen, haben Sarfert und Damm aufmerksam gemacht. In Zusammensetzungen, wie *halea'inga* auf Luangua, *haleakina* auf Nukumanu, kommt die Vorstellung der „Familie“ im Sinne der Hausgemeinschaft mit ihren Ländereien zum Ausdruck. In den Ellice-Inseln ist für Vaitupu eine Bedeutung von *kainga* als „Familie“ belegt. Auf Uvea (Wallis) stellt *kainga* eine patrilineare Abstammungsgruppe dar, die in ihrer Gesamtheit mit dem Gruppen-Präfix als *kau-kainga* bezeichnet wird. Diese „lineage“ ist im Bewußtsein der Bewohner von Uvea nicht fest abgegrenzt, sondern die Verwandten werden jeweils in verschiedenem Ausmaße zur Lösung konkreter Aufgaben herangezogen. Das gilt in erster Linie für wirtschaftliche Tätigkeiten auf dem gemeinsamen Land, ferner anlässlich von Festen zu bestimmten Lebenskrisen. In der Verbindung zum Land erweist *kainga* auch hier eine primär ökonomische Bedeutung. Die Arbeit auf dem gemeinsamen Land wird in gewissem Umfang durch das Haupt der „lineage“ geregelt. Meistens gilt der älteste Sohn der rangältesten Linie als *matua* oder *taokete* des betreffenden *kainga*. In den Tokelau-Inseln steht *kau-kainga* für „the original kindred“; auf Pukapuka wird *kainga* als Anrede zwischen Kreuzgeschwistern gebraucht. Dort bezeichnen sich Vettern und Kusinen ersten Grades gegenseitig als *kainga wakama*, eine Art der Verwandtschaft, die Heirat oder Liebesbeziehungen ausschließt. Eine Anwendung des Wortes *kainga* auf die Patrilineen (*po*) von Pukapuka scheint neueren Gebrauchs zu sein.

Das nördlichste Vorkommen von *kainga* findet sich in den Gilbert-Inseln und ist von Goodenough ausführlich beschrieben und als „non-unilinear descent group based on parental residence“ definiert worden. Diese Organisationsform besteht zwar gegenwärtig nicht mehr, spielte aber früher eine nicht unbeträchtliche Rolle. Die hier gültige utrolokale Residenzregel bot die Möglichkeit, sich dem jeweils verfügbaren Bestand an Ländereien anzupassen, und führte dazu, daß Mitglieder desselben *kainga* an verschiedenen Orten leben konnten, während deren Kinder je nach der gewählten Residenz zum *kainga* des Vaters oder der Mutter gehörten. Goodenough faßte die Termini *kainga* und *kainanga* in Polynesien und Mikronesien als bloße Varianten auf und nahm einen alten Zusammenhang mit nicht-unilinearen Verwandtschaftsgruppen in Indonesien an, löste jedoch damit den Widerspruch von Frake aus. Während mir die Verknüpfung von *kainga* mit *kainanga* höchst zweifelhaft erscheint, hat Goodenoughs Ausblick auf nicht-unilineare Verwandtschafts-

gruppen in Ozeanien den Weg zu allgemeineren Untersuchungen beschleunigt, wie sie kürzlich etwa Davenport publizieren konnte.

Abschließend muß noch das *'ainga* von Samoa erörtert werden, über das Goodenough nur in der Wendung „an ill-defined family group“ zu berichten wußte. Die Feldarbeiten von Holmes und Ember haben hier ergänzend zu den alten Autoren einige Klarheit geschaffen. Ember führt den alt-irischen Begriff der „sept“ ein und versteht darunter „a perpetuating, corporate descent group whose members trace a non-unilinear relationship back to the founder of the group“. Ein größerer Verwandtschaftsverband als das *'ainga* existiert auf Samoa nicht. Das *'ainga sa* rechnet seine Abstammung von einem namentlich bekannten Gründer, ist exogam, verfügt über einen oder mehrere *matai*-Titel und scheint mit einem Totemtier verknüpft zu sein. Die Mitglieder des *'ainga* sind nicht auf ein Dorf beschränkt; andererseits finden sich in einem Dorfe 10 bis 30 solcher „septs“, deren Mitgliedschaft sich vielfältig überschneiden kann. Ländereien und Hausstellen werden theoretisch vom ganzen *'ainga* kontrolliert, praktisch aber nur von einem Teil der *'ainga*-Mitglieder als Residenzeinheit bewohnt und genutzt. Die Gesamtheit der Personen, die ihre nicht-unilineare Abstammung von dem ursprünglichen Träger des höchsten *matai*-Titels nachweisen kann, ist das *pui'ainga*; geht die Abstammung auf ein Geschwister oder Kind des Gründers zurück, so handelt es sich um die einzelnen *itu'ainga* oder *faletama*, also um „sub-septs“. Jedes *'ainga* umfaßt mindestens zwei *faletama*, jedes *faletama* mehrere Großfamilien. Zu den Pflichten innerhalb der „sept“ gehört es u. a. Nahrungsmittel für Feste bereitzustellen.

Zusammenfassend kann gesagt werden: *kainga* als spezialisierte Verwandtschaftsbezeichnung ist für Pukapuka (Kreuzgeschwister) und Ontong Java (Gleichgeschwister, mit irregulärer Erweiterung), als allgemeinere Benennung für Blutsverwandte in Tonga, Lau, Futuna, Tokelau und Ellice nachzuweisen. Für Übersetzungen wie „Dorf“ oder „Stamm“ an der melanesischen Peripherie fehlen leider nähere soziologische Daten. Als Terminus für eine auf verwandtschaftlichen Bindungen beruhende Sozialeinheit ist *kainga* als Patrilinie für Uvea (fragliches Vorkommen in Pukapuka), als nicht-unilineare Abstammungsgruppe für Samoa und die Gilbert-Inseln zu erkennen. In Ost- und Zentralpolynesien fehlen alle solche Bedeutungen von *kainga*.

Stellen wir dieses Resultat mit unseren obigen Befunden zusammen, so zeigt sich vergleichsweise, daß *kainanga* bzw. *mata-keinanga* über den westpolynesischen Bereich *kainga* hinaus auf vielen Inseln Mikronesiens und Zentralpolynesiens auftreten. Diese Termini lassen sich weder etymologisch-semasiologisch noch von ihren Funktionen her beliebig an den *kainga*-Komplex anschließen, sondern müssen für sich gedeutet werden. Prüft man kennzeichnende Merkmale der „westlichen“ *kainanga* einerseits, der „östlichen“ *mata-keinanga* andererseits (wobei das Hineinragen von „Westformen“ nach Tahiti und den Tuamotu sowie ein „östlicher“ Beleg auf Niue die Grenzlinie kaum verwischen), so läßt sich kaum ein Kriterium finden, das nicht für beide Vorkommensareale da und dort beispielhaft zu belegen wäre. In Ost und West handelt es sich um Verwandtschaftsgruppen, die größer als Haushaltungen und kleiner als Stämme sind; in beiden Regionen besteht ein Zusammenhang mit der beim Bevölkerungswachstum zwangsläufig eintretenden Aufgabelung, die dann oft auch regionale Zersplitterung zur Folge hat; hier wie dort stehen bald ökonomische Rechte, bald politisch-religiöse Aufgaben voran; und an Orten starker gesellschaftlicher Staffelung gehen die „mittleren“ Verwandtschaftsgruppen in einer breiten „Volk“-Benennung unter. Gelegentlich kommt die bevorzugte Rolle des Mannes in den *mata-kainanga* (ebenso wie in den *mata* oder *matanggali*), die angesehene Position der Frau in den *kainanga*

stärker zum Ausdruck, doch sind die Gründe hierfür sicherlich nicht in den rein terminologischen Unterschieden zu suchen. Schließlich werden zwar die beiden Ausgangsformen *kainanga* und *keinanga* im Tonganischen bedeutungsmäßig geschieden, in den Zentralkarolinen jedoch nicht. Die Reihe mit „a“ ist typisch für West- und Nordpolynesien (vgl. Tikopia, Rotuma, Efate, Niue, Samoa und Hawaii), die mit „e“ für Zentralpolynesien (vgl. Pukapuka, Tahiti, Mangaia, Tuamotu und Marquesas), wobei entsprechend der Vokalabschwächung von „a“ zu „e“ wohl mit einer zeitlichen Priorität westlicher Formen zu rechnen ist. Die eventuelle Rückführung auf eine urmelanesische oder uraustralische Form steht noch offen.

\*

Im ersten Abschnitt konnte gezeigt werden, wie der regionale Sozialterminus *tapairu* nur als lokaler Sonderfall mythologisiert auftritt. Die angeschnittenen Fragen fordern zu künftigen Studien über das lohnende Thema heraus, welche Veränderungen in der Stellung der polynesischen Frau sich abgespielt haben.

Der zweite Abschnitt führte einen quasi-lokalen Sozialterminus *fatu* zurück auf die überregionale Bewertung gewisser Steine und trug damit einige Daten zum Umkreis (mega)lithischen Denkens bei.

Mit dem dritten Abschnitt wurden charakteristische Verbreitungsbilder für die Benennung „mittlerer“ Einheiten gegeben, die siedlungsgeschichtlich ausgedeutet werden können. Wo Name und Typus nicht zusammenfallen, stellen sich neue Probleme: So stehen mehrfach gleiche Termini für unterschiedliche Gruppen. Abgesehen von Belegen, die rein quellenmäßig zu unspezifisch sind, erhebt sich die Frage, inwieweit überhaupt eine „Präzision“ (im Sinne unserer Kategorien) anstandslos vorausgesetzt werden darf, und ob nicht eine Gruppenabgrenzung vom polynesischen Standpunkt aus oft wesentlich flexibler sein konnte. Beispielsweise wäre künftig zu diskutieren, ob eine „gleitende Terminologie“, die mehr das Prinzip (z. B. der Unterteilung einer anwachsenden Gruppe) als die Quantität (nach Schwellenwerten von Siedlungsgröße oder Wirtschaftseinheit) meint, im Gegensatz zu einer „Stufen-Terminologie“ mit ihrer hierarchischen Anordnung entwickelt werden sollte. Anschließen wäre der jeweilige „Aspekt“, also die Frage, ob das gruppenbildende Kriterium diachron oder synchron gilt. Die fortschreitende vergleichende Untersuchung „mittlerer“ Verwandtschaftsgruppen (im Sinne nicht-unilinear verbundene Verbände) zeigt im übrigen, daß selbst eine vermeintliche Namensvielfalt in Polynesien oft ganz ähnliche Baumuster überdeckt, an deren historischem Zusammenhang nicht gezweifelt werden kann. Tatsächlich löst sich beim genaueren Zuschauen die terminologische Fülle in wenige Grundgedanken (z. B. in physiologische Reihe, „Zeugung, Geburt, Leib“, botanische Reihe „Ableger, Schößling, Astgabel“ usw.).

Aus weiteren Vorarbeiten dieses Stils könnte einmal eine Sozialgeschichte Polynesiens wachsen, die nicht nur aus der „Ariki-Perspektive“ zu schreiben wäre.

#### Literatur

- Andersen: *Myths and Legends of the Polynesians*. London 1928.  
 Barthel: „Die Hauptgottheit der Osterinsulaner“, in: *Jahrbuch Leipziger Museum für Völkerkunde* XV. Leipzig 1957.  
 — *Grundlagen zur Entzifferung der Osterinselschrift*. Hamburg 1958.  
 — „Female Stone Figures on Easter Island“, in: *JPS* 67 (1958).  
 Beaglehole: *Ethnology of Pukapuka*. BMB 150. Honolulu 1938.  
 Beattie: „Traditions and Legends collected from the Natives of Murihiku“, in: *JPS* 31 (1922).



- Best: „The Lore of the Whare-Kohanga“ in: JPS 14 (1905).
- Bollig: Die Bewohner der Truk-Inseln. Münster 1927.
- v. Bülow: „Der Stammbaum der Könige von Samoa“, in: Globus 71 (1897).
- Burrows: Ethnology of Futuna. BMB 138. Honolulu 1936.
- Ethnology of Uvea (Wallis Island). BMB 145. Honolulu 1937.
- „Western Polynesia. A Study in Cultural Differentiation“, in: Ethnologiska Studier 7. Göteborg 1938.
- Burrows/Spiro: An Atoll Culture. Ethnography of Ifaluk in the Central Carolines. New Haven 1957.
- Capell: „The Sikayana Language: A Preliminary Grammar and Vocabulary“, in: JPS 45 (1936).
- „Notes on the Fila Language, New Hebrides“, in: JPS 51 (1942).
- Anthropology and Linguistics of Futuna-Aniwa, New Hebrides. Sydney 1960.
- Capell/Lester: „Local Divisions and Movements in Fiji“, in: Oceania 11/12.
- Christian: „Notes on the Marquesans“, in: JPS 4 (1895).
- Vocabulary of the Mangaian Language. BMB 11. Honolulu 1924 (war mir nicht zugänglich).
- Churchward: „Rotuman Legends“, in: Oceania 8/9.
- Tongan Dictionary. London 1959.
- Collocott: Tales and Poems of Tonga. BMB 46. Honolulu 1928.
- Damm: Zentralkarolinen. ESE B 10. Hamburg 1938.
- Danielsson: Work and Life on Raroia. Stockholm 1955.
- Davenport: „Nonunilinear Descent and Descent Groups“, in: AA 61 (1959).
- Dempwolff: Vergleichende Lautlehre des austronesischen Wortschatzes. 3. Bd.: Austronesisches Wörterverzeichnis. Berlin 1938.
- Dordillon: Grammaire et Dictionnaire de la Langue des Iles Marquises. Paris 1931.
- Downes: „On the Whatu-kura“, in: JPS 19 (1910).
- Ember: „The Nonunilinear Descent Groups of Samoa“, in: AA 61 (1959).
- Emory: „Tuamotuan Concepts of Creation“, in: JPS 49 (1940).
- Tuamotuan Religions Structures and Ceremonies. BMB 191. Honolulu 1947.
- Firth: We, the Tikopia. London 1936.
- Fornander: The Polynesian Race. London 1878.
- Frake: „Malayo-Polynesian Land Tenure“, in: AA 58 (1956).
- Geddes: „Fijian Social Structure in a Period of Transition“, in: Anthropology in the South Seas. New Plymouth 1959.
- Gifford: Tongan Society. BMB 61. Honolulu 1929.
- Gill: Myths and Songs from the South Pacific. London 1876.
- Goodenough: Property, Kin and Community on Truk. YUPA 46. New Haven 1951.
- „A Problem in Malayo-Polynesian Social Organization“, in: AA 57 (1955).
- Gudgeon: „The Maori Tribes of the East Coast of New Zealand“, in: JPS 5 (1896).
- Hambruch/Eilers: Ponape, 2. Tb. ESE B 7. Hamburg 1936.
- Handy: The Native Culture in the Marquesas. BMB 9. Honolulu 1923.
- History and Culture in the Society Islands. BMB 79. Honolulu 1930.
- Handy/Pukui: The Polynesian Family System in Ka-'U, Hawai'i. Wellington 1958.
- Henry: Ancient Tahiti. BMB 48. Honolulu 1928.
- Hiroa: Ethnology of Tongareva. BMB 92. Honolulu 1932.
- Ethnology of Manihiki and Rakahanga. BMB 99. Honolulu 1932.
- Mangaian Society. BMB 122. Honolulu 1934.
- Ethnology of Mangareva. BMB 157. Honolulu 1938.
- The Coming of the Maori. Wellington 1950.
- Hocart: Lau Islands, Fiji. BMB 62. Honolulu 1929.

- The Northern States of Fiji. London 1952.
- Hogbin: „The Social Organization of Ontong Java“, in: Oceania 1 (1931).
- Holmes: „Ta'u. Stability and Change in a Samoan Village“, in: JPS 66 (1957).
- Ivens: A Vocabulary of the Lau Language (Big Mala, Solomon Islands). Mem. Polyn. Soc. 11.
- Jausen: Grammaire et Dictionnaire de la Langue Maorie. Dialecte Tahitien. Braine-le-Comte 1949.
- Kern: De Fidjitaal vergeleken met hare verwanten in Indonesie en Polynesie Amsterdam 1886.
- Kennedy: Field Notes on the Culture of Vaitupu, Ellice Islands. Mem. Polyn. Soc. 9.
- Krämer: Die Samoa Inseln. Stuttgart 1902.
- Truk, ESE B 5. Hamburg 1932.
- Inseln um Truk. ESE B 6. Hamburg 1935.
- Zentralkarolinen. ESE B 10. Hamburg 1938.
- Loeb: History and Traditions of Niue. BMB 32. Honolulu 1926.
- Low: „Traditions of Aitutaki, Cook Islands“, in: JPS 43 (1934).
- Luomala: The Menehune of Polynesia and Other Mythical Little People of Oceania. BMB 203. Honolulu 1951.
- MacDonald: The Oceanic Languages. London 1907.
- MacGregor: Ethnology of Tokelau Islands. BMB 146. Honolulu 1937.
- Milke: „Die Benennung der Geschwister in den austronesischen Sprachen Ozeaniens“. in: ZfE 70 (1938).
- Mühlmann: „Staatsbildung in Polynesien“, in: ZfE 65 (1933).
- „Die Begriffe *'ati* und *mataeinaa*: Ein Beitrag zur politischen Entwicklung und Besiedlungsgeschichte Polynesiens“, in: Anthropos 29 (1934).
- Staatsbildung und Amphiktyonien in Polynesien. Stuttgart 1938.
- Arioi und Mamaia. Wiesbaden 1955.
- Nayacakalou: „The Fijian System of Kinship and Marriage“, in: JPS 66 (1957).
- Pukui/Elbert: Hawaiian-English Dictionary. Honolulu 1957.
- Sahlins: Social Stratification in Polynesia. Seattle 1958.
- Sarfert/Damm: Inseln um Truk. ESE B 6. Hamburg 1935.
- Schlesier: Die Erscheinungsformen des Männerhauses und das Klubwesen in Mikronesien. 's-Gravenhage 1953.
- Stair: „Jottings on the Mythology and Spirit-Lore of Old Samoa“, in: JPS 5 (1896).
- von den Steinen: Die Marquesaner und ihre Kunst. Berlin 1925.
- Stillfried: „Mutterrechtliche Verwandtschaftszüge auf den Zentral-Karolinen und ihre Problematik“, in: ZfE 81 (1956).
- Smith: „Genealogy of the Mamaru Family of Moeraki, Northern Otago, N.Z.“, in: JPS 3 (1894).
- The Peopling of the North. JPS 5 (1896), Supplement.
- „Hawaiki: The Whence of the Maori“, in: JPS 8 (1899).
- „History and Traditions of Rarotonga, Part VI“, in: JPS 28 (1919).
- „The Evils of *Makutu*, or Witchcraft“, in: JPS 30 (1921).
- Tautain: „Etude sur le Mariage chez les Polynésien~~s~~ des Iles Marquises“, in: L'Anthropologie 6 (1895).
- Thompson: Southern Lau, Fiji: An Ethnography. BMB 162. Honolulu 1940.
- Tregear: The Maori-Polynesian Comparative Dictionary. Wellington 1891.
- Violette: Dictionnaire Samoa-Français-Anglais. Paris 1879.
- Williamson: Religious and Cosmic Beliefs of Central Polynesia. Cambridge 1933.

# Antikritik

Von

W. E. Mühlmann

Barthel schreibt zu Beginn seines Artikels im II. Absatz:

„Die folgenden Beispiele tragen den Charakter einer Nachprüfung, denn sie erweitern oder modifizieren gewisse Befunde, die Mühlmann in einigen Arbeiten zwischen 1934 und 1955 veröffentlicht hat.“ (Sperrungen von mir.)

Dazu ist zu sagen: Eine „Nachprüfung“ ist rückwärts gewandt, „Erweiterung“ und „Modifikation“ aber tun etwas Neues hinzu; man kann beides nicht durch „Denn“ verbinden! — Dies ist keine Wortklauberei, sondern offenbart einen logischen Bruch in der Arbeit von Barthel: sie ist nicht wahrhaft kritisch, sondern „erweiternd und modifizierend“, wobei der Verf. an die von mir in früheren Arbeiten behandelten polynesischen Termini anknüpft. Meine Anschauungen werden dabei eigentlich nur in Form von Seitenblicken erledigt, ohne ein Eingehen auf die Argumente. — Soviel allgemein.

Da der Verf. auch keine Zitate nachweist (mit Ausnahme von *mata-einaa*), gebe ich im folgenden zunächst an, wo der Leser meine Ausführungen mit denen B.s vergleichen kann:

*tapairu*: „Arioi und Mamaia“ (1955), 188 f.; der Sinnzusammenhang umfaßt das ganze Kapitel „Die Entstehung der Frauenlogen: Arioi und *Taupou*“, 183—193.

*fatu*: „Staatsbildung und Amphiktyonien in Polynesien“ (1938), 65 f.; der Sinnzusammenhang umfaßt das Kapitel „Die historische Stellung der Iatoai, Raatira und Manahune“.

Ich nehme nunmehr zu Einzelheiten Stellung:

1. *Tapairu*. Die von mir angeführten Quellen sind nicht vollständig, sie betreffen nur Tahiti, Tuamotu-Inseln, Mangaia. Im Rahmen meiner Argumente, die eine kulturhistorische Ordnung des Begriffes *tapairu* für die Beziehungen Tahiti-Samoa anstreben, sind meine Quellen ausreichend. Die von B. gebotenen Erweiterungen sind in sich dankenswert, stehen aber in keiner Beziehung zu meiner Beweisführung; noch weniger sind sie geeignet, mich zu „widerlegen“.

B. schreibt:

„Gegenüber Mühlmanns Auffassung ist als wichtigste Korrektur anzubringen, daß der Begriff *tapairu* primär ein soziologisches Phänomen faßt, nämlich einen Titel darstellt für weibliche Erstgeburten [besser: Erstgeborene. M.] in Häuptlingsfamilien.“

Dazu ist zu sagen: In „Arioi und Mamaia“ ist die entscheidende Einsicht gewonnen, daß tah. *tapairu* ein mythologischer Begriff ist, der auf ein soziomorphes Denkmodell hinweist. Dieser Gedanke wurde weiterverfolgt und ist jetzt von B. noch weiter verfolgt worden. So etwas nennt man nicht „Korrektur“, noch weniger ist es die „wichtigste Korrektur“; wo sind übrigens die weniger wichtigen?

B. schreibt des weiteren:

„Der Vergleich mit der samoanischen Institution der *auluma* erscheint mir verfehlt, da zu jener Gruppe generell die unverheirateten weiblichen Dorfbewohner — also Mädchen, Witwen, Geschiedene neben- und untereinander — gehörten und ihre Zugehörigkeit nicht auf einem Abstammungs-, sondern auf einem Lokalprinzip beruhte.“

B. verschweigt seinen Lesern, daß mein Problem in diesem Zusammenhang die Frauenlogen der Arioi von Tahiti sind, und daß ich diese (S. 183—188) von den samoanischen Institutionen der *taupou* und *auluma* historisch her-



geleitet habe, mit Argumenten, die unabhängig von dem Begriff *tapairu* sind, und mit denen B. sich auseinandersetzen müßte, wenn er meine These als „verfehlt“ erweisen will. Eine Herleitung einer Institution von einer anderen ist ja noch nicht die Behauptung einer „Identität“ derselben. Daß zu samoan. *aualuma* „generell die unverheirateten weiblichen Dorfbewohner“ gehören, erklärt sich daraus, daß in Samoa eben keine Kasten-Schichtung besteht, wie sie in Tahiti bestanden hat. (NB. Ich rede hier von Kasten-Schichtung, nicht von Rangunterschieden.) Meine zum Kontext gehörige These ist ja gerade, daß die Struktur der tahitischen Arioi ein Ergebnis der Überlagerung altpolynesischer Initiationsbünde durch die Jungpolynesier (von samoanischem soziologischem Typus) ist, wie B. leicht in meinem Buche hätte nachlesen können.

2. *Fatu*. Auch hier bietet B. eine erweiterte Kasuistik über die Gesellschafts-Inseln hinaus, größtenteils auf Grund neuen, mir seinerzeit unbekannten Quellenmaterials. Das ist sehr dankenswert, aber abermals frage ich mich, wieso als „Ergebnis“ dieser Erweiterungen der Satz herauskommen muß:

„Mühlmanns Bezeichnung von *fatu* als Dorfhäuptling kann weder für Tahiti noch für Hawaii akzeptiert werden, ganz abgesehen davon, daß gerade hier — im Gegensatz zu Samoa und Neuseeland — das Dorf als Siedlungstyp überhaupt fehlt.“

Ich begreife nicht, wie die von B. ermittelten erweiterten Bestimmungen für *fatu* im Gegensatz stehen sollen zu der von Handy und mir vertretenen These, daß beim *fatu* die politischen und kultischen Funktionen noch vereint waren. Und was die „Dörfer“ angeht, so ist es ja gerade die Auffassung von Handy und mir, daß es solche als politische Einheiten früher auf Tahiti gegeben habe, und daß die *fatu* die Oberhäupter dieser Einheiten waren. (Von Hawaii habe ich in diesem Zusammenhang überhaupt nicht gesprochen.)

8. *Mataeinaa*. Am dankenswertesten sind bei diesem Terminus B.s kasuistische Erweiterungen. Da B. diesmal auf die Herausstilisierung von „Korrekturen“ verzichtet, brauche ich in diesem Falle auf Details nicht einzugehen. Ich möchte nur bemerken, daß ich es heute für noch vergeblicher halte als seinerzeit (1934), aus den alten polynesischen Wörterbüchern präzise soziologische Bedeutungen für Eingeborenen-Termini herauslesen zu wollen. Wenn z. Z. nicht einmal die ethnologischen Fachleute einen einheitlichen Sprachgebrauch in bezug auf Sippe, Clan usw. befolgen, wird man solche Differenzierungen noch weniger mit Hilfe der Wörterbücher ermitteln können.

\*

Im ganzen habe ich den Eindruck, daß hinter B.s Ausführungen noch etwas anderes steckt, als die vordergründige Pseudo-Kritik an mir erkennen läßt, nämlich eine Abwehr der von Handy und mir entwickelten Überlagerungs- bzw. Schichtungstheorie von „Alt“- und „Jungpolynesiern“. B. bemerkt dazu nur, er könne sich „hier vorläufig nicht weiter [darauf] einlassen, wie problematisch Geschichtsschreibung an Hand polynesischer Traditionen ist“. Das ist sehr bedauerlich, denn eine Auseinandersetzung mit meiner „Überlagerungstheorie“ (um sie kurz so zu bezeichnen) hätte vorangehen müssen, um in eine wirklich kritische Erörterung mit meiner Behandlung der Termini *fatu*, *tapairu*, *ati* und *mataeinaa* einzutreten. Denn alle diese Ausdrücke haben nur innerhalb der Überlagerungstheorie den theoretischen Ort, den ich ihnen angewiesen habe. Das hat B. vollständig übersehen. Er weist zwar gelegentlich darauf hin, daß meine Äußerungen nur für die Gesellschafts-Inseln gelten, aber er fügt nicht hinzu, daß diese ja mein zentrales Thema sind, so, als ob es sich um einen Mangel meiner Arbeiten und nicht um eine selbstgewählte Thematik handelte! B. selbst strebt nach einer gesamt pazifischen Übersicht, während es mir um ein regional viel bescheideneres Ziel ging, nämlich um eine

*middle range theory*, welche die Verhältnisse auf den Gesellschafts-Inseln — und allenfalls von den Gesellschafts-Inseln radial aus — klären sollte. (Dies ist für Ausdrücke wie *fatu*, *tapairu*, *ati*, *mataeinaa*, aber auch z. B. für *manahune* wohl zu beachten. Für die Gesellschafts-Inseln z. B. den Charakter der *manahune* als einer unterprivilegierten Kaste zu bestreiten, wäre nach der Quellenlage einfach absurd.) Zugrunde liegen hier wahrscheinlich verschiedene methodologische Ausgangspositionen. Wie weit B. mit seiner Methode kommen kann, über meine Ergebnisse hinaus, steht dahin. Wer meine Theorie angreift, muß jedenfalls nachweisen, daß sie das von ihr selbstgesteckte Ziel, die historisch-soziologische Aufklärung der Verhältnisse auf den Gesellschafts-Inseln, nicht erreicht hat, und daß eine andere Theorie dieses Ziel besser zu erreichen vermag. Eine fundamentale kritische Auseinandersetzung mit der Überlagerungstheorie bleibt also abzuwarten \*) — allerdings wohl kaum auf Grund der von B. eingangs berufenen „üblichen Kriterien in der historisch orientierten Polynesienforschung“ —, denn diese sind, soviel ich weiß, heute noch genau so umstritten wie vor dreißig Jahren.

\*) Bevor dies geschehen ist, und zwar unter Klarlegung der methodologischen Differenzen, dürfte eine Fortsetzung der Aussprache, die ein Aneinandervorbeireden vermeidet, kaum ersprießlich sein — Anm. b. d. Korrektur.

# Erwiderung

Von

Thomas S. Barthel

Mühlmanns kritische Bemerkungen zu meinem Aufsatz ließen sich unter mindestens drei verschiedenen Gesichtspunkten betrachten: von der Stichhaltigkeit faktischer Belege, von deren Zuordnung auf Arbeitshypothesen mittlerer Ebene, und von dem größeren theoretischen Bezugssystem her.

Ehe ich auf Einzelfragen antworte, sei etwas von der Entstehungsgeschichte meines Aufsatzes notiert. Im Rahmen größerer Vorstudien zur polynesischen Ethnohistorie traf ich in M.s Abhandlungen verschiedentlich auf Widersprüche zwischen seinen (zentralpolynesischen) Befunden und solchen Daten, die mir aus randpolynesischen Quellen bekannt waren. Darin lag der Anstoß für meine Überlegung, ob nicht die *Lokalinterpretation* (also M.s Einschätzung im Rahmen eines Überschichtungsprozesses in den Gesellschaftsinseln) für ein umfassendes Verständnis gewisser Termini (*tapairu*, *fatu*, *ati* und *mataeinaa*) unzureichend sei. Eine Literaturdurchsicht zeigte bald, daß tatsächlich solche Ausdrücke historische Fragen aufwarfen, die nur vor einem weiteren Hintergrund mit einiger Aussicht auf Erfolg zu beantworten waren. In diesem Anfangsstadium meiner vergleichenden Untersuchungen kam es mir zunächst gar nicht darauf an, M.s Geschichtsbilder und -modelle grundsätzlich zu kritisieren, sondern lediglich jene Bausteine abzuklopfen, die unter einer gesamtpolynesischen Perspektive problematisch erscheinen mußten. Stellten beispielsweise M.s *tapairu*-Belege kaum mehr als einen flüchtigen Exkurs innerhalb seiner Erörterung des Verhältnisses zwischen Frauenlogen der Arioi in Tahiti einerseits, Aualuma und Taupou in Samoa andererseits dar, so fragte ich mich, ob er denn das Wesen jener „Illustration“ auf dieser Materialbasis und aus dieser besonderen Sicht wirklich zutreffend erfaßt habe. Nicht die Einstrukturierung in ein Theorem, sondern das überlokale Verständnis solcher Termini zieht sich als Leitmotiv durch meinen Aufsatz.

Wer ein Gebäude errichtet, muß es sich gefallen lassen, wenn Qualität und Quantität seiner Konstruktionsteile nachgeprüft werden. In der Polynisienforschung — wie in jedem Zweig wissenschaftlicher Arbeit — sind Auffassungen, die Namenssiegel von Autoritäten tragen, nur allzuleicht unbesehen übernommen worden. Jedes „Nachprüfen“ reißt zwangsläufig einen Teil älterer Deutungen ein, fügt neue Daten und schärfere Kriterien hinzu, erhärtet aber gleichzeitig bestimmte Züge in der Arbeit der Vorgänger; es ist rückwärts und vorwärts zugleich gerichtet.

Ad *tapairu* (Auffassung Mühlmann: 1955, S. 188—189).

Ob es wirklich schon eine entscheidende Einsicht darstellt, daß *tapairu* als mythologischer Begriff auf ein „soziomorphes Denkmodell“ hinweise, mag offen bleiben. Eine kleine List der Forschungsgeschichte wollte es, daß M. sich in seinem Buch gerade an jenen (abweichenden) Belegen orientierte, die *tapairu* in mythologischer Rolle überliefern. Meine Daten erweisen und spezifizieren die soziologische *Realität* des Terminus *tapairu* für die Cookinseln, Australinseln, mehrere Maoristämme, Manihiki-Rakahanga, Marquesas, Mangareva und die Osterinsel. Sie widerlegen einmal M.s pauschales Urteil, es handele sich um ein veraltetes Wort, das nur noch in den alten polynesischen Gesängen auftauche. (Da fast alle meine Belege bereits vor 1955 publiziert und zugänglich waren, ist eine solche Einschätzung von der Quellenlage her indiskutabel.) Ferner ersetzen sie Konjekturen durch sehr konkrete Anhalts-



punkte, denen zufolge eben *keine sachliche* Entsprechung zwischen *tapairu* und den sam. *auluma* besteht. M.s Diskussionstechnik, sich auf das Verhältnis zwischen *auluma* und *taupou* einerseits, die Frauenlogen der Arioi andererseits, zu berufen, ist für seine Antikritik ganz irrelevant; denn *diese* Fragen sind von mir überhaupt nicht berührt worden. Zur Diskussion stand aus meiner Sicht nur die m.E. unzutreffende Einbeziehung der *tapairu* in den Rahmen samoanisch-tahitischer Beeinflussungen und Umformungen, weil der Terminus *generell* mit der Abstammungsbewertung von Häuptlingstöchtern in Ostpolynesien zusammenhängt und überhaupt nicht an die Existenz von Frauenbünden gebunden ist. Ich bin der Auffassung, daß M. in „Arioi und Mamaia“ ein für seine Beweisführung unmaßgebliches Faktum herangezogen hat, das ihm als zusätzliche Illustration nützlich erschien, welches aber, wenn man überhaupt historisch und nicht nur funktional vorgehen will, aus einer bloßen Lokalinterpretation nicht gültig einzuordnen ist.

Ad *fatu* (Auffassung Mühlmann: 1933, S. 385 und 387; 1934, S. 741 und 743; 1938, S. 65—67 und 73. Zur ersten Formulierung der Idee betr. *fatu* vergleiche man Handy 1930, S. 12 und 16).

Meine Kritik an der These Handy-Mühlmann, im *fatu* seien „die politischen und kultischen Funktionen noch vereint“, geht davon aus, daß die veröffentlichten Quellen für Alt-Tahiti *keine* Details bringen, aus denen sich eine entsprechende Funktionsbreite herleiten ließe. Hawaii wurde ergänzend einbezogen, weil *dort* inzwischen für den entsprechenden Terminus (*haku* = *fatu*) wertvolle Einzelheiten vorliegen, aus denen sozialökonomische Rückschlüsse möglich sind, und weil eine echte siedlungsgeschichtliche Verknüpfung zwischen Tahiti und Hawaii besteht. Wie sehr mit bloßen Konjekturen von den genannten Autoren operiert wurde, geht aus ihren eigenen Ausführungen hervor (Mühlmann 1938, 65 f.: „Annahme“, „wäre“, „vermutlich“, „vorgetragene Vermutung“, „ziemlicher Grad von Wahrscheinlichkeit“; Handy 1930, 12: „it is probable“, „hypothesis“, „evidence seems to justify the conclusion“). Deutungen sind in historischen Rekonstruktionen unvermeidlich; sie können aber durch ständigen Gebrauch allmählich die Klausel des Hypothetischen einbüßen und eine Scheinsicherheit vorspiegeln. — Was die „Dörfer“ von Alt-Tahiti angeht, so haben m. W. weder die Reisenden des 18. Jahrhunderts noch die modernen Archäologen bisher solche gesehen. Streusiedlung in Einzelgehöfte bzw. Weiler wurde durch Kultplätze (verschiedener Stufen und Einzugsbereiche) zentriert, doch fehlt der Beweis dafür, daß in den entsprechenden sozialen Organisationsschemata die *fatu* so agierten, wie es Handy und Mühlmann ausgemalt haben.

Ad *mataeinaa* (Auffassung Mühlmann: 1934 passim; 1938, S. 67—70).

Da M. in diesem Punkte keine Details zur Antikritik vorbringt, darf wohl angenommen werden, daß er von seiner früher vertretenen Position hinsichtlich des Verhältnisses zwischen *ati* und *mataeinaa* erheblich abgerückt ist. Ich sehe darin eine wirkliche Korrektur. Was die Problematik im Gebrauch von Wörterbüchern angeht, so darf betont werden, daß die Mehrzahl meiner Daten in Abschnitt III aus modernen Monographien stammt. Polynesishe Termini haben aber, wenn ihr Anwendungsbereich wirklich umfassend bestimmt werden kann, den Vorteil, daß sie die *Eingeborenen-Dimensionen der sozialen Welt* gewissermaßen „von innen heraus“, unter verschiedenen Aspekten und mit einer gleitenden Skala, aufscheinen lassen. Wenn unsere ethnologische Fachterminologie noch immer so uneinheitlich ist, so besagt das etwas über den mangelnden Grad an Präzision, nicht aber über die mögliche Flexibilität der Gegenstände unserer Forschung. Ich neige dezidiert zu der Auffassung, daß

eine gründliche Kenntnis der Einzeldialekte ebenso wie Methoden der vergleichenden Sprachwissenschaft in Ozeanien ganz wesentliche Beiträge zur Lösung kultur- und sozialgeschichtlicher Fragen beizusteuern vermögen.

\*

Wie ich einleitend bemerkte, ging es mir in meinem Aufsatz zunächst noch gar nicht um eine Kritik an Theorien über Kulturschichten oder Schichtungsvorgänge in Polynesien. Meine „horizontale“ Perspektive für gewisse gesellschaftliche Termini unterschied sich bereits im Ansatz von Mühlmanns „vertikaler“ Einordnung in engere (regionale) Abläufe und Strukturen. In diesem Punkte hat mein Kritiker völlig richtig gesehen; denn im Vorfeld künftiger Untersuchungen hatte ich mir lediglich einige Teilaufgaben gestellt, um sachbezogen das Gelände zu sondieren. Die nicht unbeträchtlichen Modifikationen für so simple Termini wie *tapairu*, *fatu*, *ati* und *mataeinaa* gegenüber Mühlmanns Einordnung konnten jedoch bereits geleistet werden, ohne daß diesen zuvor „ein theoretischer Ort angewiesen“ werden müßte, von dem allein aus sie verständlich würden.

# Polynesische Musikinstrumente: Innerpolynesische Gliederung - außerpolynesische Parallelen

Von

Hans Fischer

Mit 1 Abbildung

Ziel dieser Studie ist es, anhand der Verbreitungstatsachen der Musikinstrumente Polynesiens festzustellen, ob sich Gruppierungen erkennen lassen, die etwa die Untersuchungen von Burrows (1938) bestätigen oder modifizieren. Weitergehend soll versucht werden, außerpolynesische Parallelen aufzuzeigen und eventuelle Herkunftsrichtungen und -wege wahrscheinlich werden zu lassen. Hierbei werden unter Polynesien auch Fidji und Rotuma verstanden, da sie sich in ihrem Instrumentarium von vornherein als Polynesien zugehörig erweisen.

Bauweise und Spieltechnik, Verbreitung und Funktion der Musikinstrumente Polynesiens waren, zusammen mit den Instrumenten von Mikronesien und Melanesien, bereits in einer früheren Untersuchung zusammengestellt worden (Fischer, 1958). Es wird deshalb hier jeweils nur darauf verwiesen, die Belege werden nicht mehr im einzelnen angeführt. Die Verbreitungstatsachen sind in der Tabelle 1 noch einmal zusammengestellt.

Die erste Schwierigkeit bei einer vergleichenden Untersuchung von Musikinstrumenten besteht darin, genügend klare Gruppen von Instrumenten herauszuarbeiten. Während etwa die sogenannte „Nasenflöte“ überhaupt kein Element ist, da man mit der Nase ganz verschiedenartige Flöten blasen kann (also „Nasenspiel“ als vergleichbares Element), führt eine Bewertung des Schneckenhorns als ein vergleichbares Element zu Mißinterpretationen, wie die Verbreitung des quergeblasenen gegenüber der des längsgeblasenen Schneckenhorns zeigt (s. u.). Je enger also die Gruppen definiert werden, desto größere Möglichkeiten zur Abgrenzung etwa von Provinzen innerhalb Polynesiens bestehen und desto sicherer und räumlich begrenzter werden Parallelen außerhalb Polynesiens. Die Gruppen: Blasinstrumente — Flöten — Röhrenflöten — Querflöten — gedackte und offene Querflöten stellen jeweils vergleichbare Instrumentengruppen dar. Man wird aber nur die kleinsten Untergruppen (gedackte und offene Querflöten) vergleichend betrachten und so zu Gruppierungen in Polynesien kommen, während man den gemeinsamen Oberbegriff (Querflöten) dann als Gesamtpolynesisches Element werten kann.

Einzelelemente, die nicht definierend für die untersuchte Instrumentengruppe sind (zum Beispiel Einsattelung der Oberenden an Panpfeifen) können dann zur Erarbeitung weiterer Untergruppierungen bzw. zur klareren Bestimmung von Parallelen außerhalb Polynesiens dienen.

Die Belege für das Vorkommen von Musikinstrumenten in Polynesien können nur für die größeren Inseln und Inselgruppen als etwa gleichwertig betrachtet werden. Schlecht oder kaum belegt sind: Ellice-Inseln, Tongarewa, Tuamotus, Osterinsel. Desgleichen können nicht alle Instrumente in gleichem Maße für eine vergleichende Betrachtung herangezogen werden. Besonders günstig hierfür sind solche Instrumente, die infolge ihrer Größe, ihres schwer vergänglichen Materials und ihrer funktionellen Zusammenhänge mit wesentlichen Bereichen der Kultur bereits frühen Beobachtern aufgefallen und von diesen beschrieben worden sind. In diesem Falle, dies gilt etwa für die Felltrommel, Schlitztrommel und für Flöten, sind die Verbreitungstatsachen als



viel sicherer anzusehen als bei solchen Instrumenten, die aus leicht vergänglichem Material hergestellt werden, klein und nicht komplex sind und etwa nur als Kinderspielzeug Verwendung fanden. Solche Instrumente, besonders etwa einfache Schlagkörper oder -platten, sind oft gar nicht Standard-Bestandteil des Instrumentariums, werden nicht bearbeitet und nach Gebrauch nicht aufbewahrt. So ist anzunehmen, daß diese Instrumente von frühen Reisenden nicht immer beobachtet oder beachtet, zum anderen auch leichter aufgegeben wurden, als Instrumente der ersten Gruppe.

### *I. Innerpolynesische Gliederung*

Anhand der Verbreitungstabelle (siehe Tabelle 1) lassen sich deutlich vier Gruppierungen von Instrumenten in Polynesien differenzieren:

a) Instrumente, die am Westrand Polynesiens verbreitet sind, am Ostrand jedoch fehlten. Als Westrand Polynesiens kann dabei das Gebiet von (Fidji), Uvea, Futuna, Tonga und Samoa gelten.

b) Instrumente, die am Ostrand Polynesiens verbreitet sind, im Westgebiet jedoch fehlen. (Ost-)Randpolynesien wird dabei vorerst durch Hawaii, Marquesas, (Mangarewa), Osterinsel und Neu Seeland definiert.

c) Instrumente, die sowohl in West- als auch in Randpolynesien belegt sind.

d) Instrumente, die sich als lokale Sonderformen nur auf einer einzigen Insel oder Inselgruppe finden.

Daraus ergibt sich bereits, daß das Zentralgebiet Polynesiens (Cook-Inseln, Tubuai, Gesellschaftsinseln) keine Instrumente aufweist, die es nicht mit Randpolynesien oder Westpolynesien gemeinsam hat. Es werden die erkennbaren Gruppen als westpolynesisch, ostpolynesisch, gemeinpolynesisch und Lokalformen bezeichnet. Unterschieden wird dabei vorerst zwischen solchen Instrumenten, die aufgrund der oben gestellten Anforderungen ziemlich sicher einer der Gruppen zugeordnet werden können und solchen, die ihres vergänglichen Materials, einfacher Form etc. oder unklarer Verbreitung wegen mit weniger Sicherheit eingeordnet werden können.

#### *a) Westpolynesische Elemente:*

Tanzstab	(Schlagkörper)
Schlagmatte	(Schlagplatte)
Schlitztrommel	(Schlagröhre)
Blattmaultrommel	
gedackte Querflöte	
Panpfeife	gesamt: 7 (10)
Schneckenhorn quergeblasen	

#### *b) Ostpolynesische Elemente:*

heteroglotte Maultrommel	(Schlagstab)
Felltrommel	(Schwirrgefäß)
Musikbogen	(Brummkreisel)
offene Querflöte	(Schwirrblatt)
Gefäßflöte	
Klarinette	
Mundstücke für Schneckenhorn	gesamt: 7 (11)

Tabelle I\*

		Rotuma	Fidji	Futuna	Uvea	Elice	Tokelau	Samoa	Tonga	Pukapuka	Niue	Manihiki	Cook-Ins.	Tubuai	Gesellsch.-I.	Tuamotu	Mangarewa	Marquesas	Hawaii	Osterinsel	Neu Seeland
Gegenschlagstäbe . . . . .	7							+											+		+
Tanzstab . . . . .	7							+	+												?
Stampfröhre . . . . .	8	+	+	+	+			+	+						+				+		
Aufschlagkürbis . . . . .	9																		+		
Aufschlagstein . . . . .	9																		+		
Schlagrute . . . . .	9											?							+		
Schlagkörper . . . . .	10		+				+	+	+												
Schlagplatte . . . . .	10		+				+														
Stampfbrett . . . . .	11																		+	+	
Schlagstab . . . . .	11																+	+	+		?
Schlagröhre . . . . .	12		+		+		+		+						+						
Schlagmatte . . . . .	12			+	+		+	+	+	+											
Schlitztrommel . . . . .	20	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+				+
kanuförmig . . . . .			+	+	+																+
Grube . . . . .			+																		+
Aufhängung . . . . .																					+
Schwungrassel . . . . .	24																		+		
Gefäßrassel . . . . .	24																		+		
Klapper . . . . .	25														+					?	?
Schraper . . . . .	25																		+		
Maultrommel . . . . .	27	+	+	+	+			+	+	+			+	+				+	+	+	+
heteroglott . . . . .																		+	+	+	+
aus Blatt . . . . .				+	+			+	+	+											
Felltrommel . . . . .	34						+	?	?	+			+	+	+	+	+	+	+		
Kokosnuß-Trommel . . . . .	35																		+		
Musikbogen . . . . .	38													+	?	?		+	+		+
Schwirrholz . . . . .	41																				+
Surrscheibe . . . . .	43																				+
Schwirrblatt . . . . .	44									+			+								+
Querflöte . . . . .	53	+	+	+	+			+	+		+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
offen . . . . .										+		+	+				+	+	+	+	+
gedackt . . . . .		+	+	+	+			+	+						?			?			
Nasenspiel . . . . .		+	+	+	+			+	+	+		+	+		+		+	+	+		
Längsflöte . . . . .	55																				+
Mundspiel . . . . .																					+
Schnabelflöte . . . . .	56																	+			
Panpfeife . . . . .	59	+	+					+	+												
Gefäßflöte . . . . .	61														+				+		+
Schwirrgefäß . . . . .	62												+						+		
Brummkreisel . . . . .	62												+						+		
Blattoboe . . . . .	63				+		+	+		+			+				+	+	+		+
Klarinette . . . . .	63												+					+			
Längsttrompete . . . . .	64							?										+			+
freie Zunge . . . . .																					+
Schneckenhorn . . . . .	66	+	+	+	+	+	+	+	+	+		+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
quer geblasen . . . . .			+	+	+			+	+			+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
längs geblasen . . . . .			+	+	+		+					+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
aus Cassis . . . . .						+		+		+							+	+	+		+
Mundstücke . . . . .															+	+		+			+

\* Die Zahlen geben die Seitenzahlen in Fischer, 1958, an, ? bezeichnet vereinzelte und nicht ganz sichere Belege.

c) *gemeinpolynesische Elemente:*

Stampfröhre		(Gegenschlagstäbe)
Blattboe		
Schneckenhorn (Triton) längsgeblasen	(Maultrommel)	} s. jedoch Untergruppen!
Schneckenhorn (Cassis) längsgeblasen	(Querflöte)	
Nasenspiel (b. Flöten)	(Schneckenhorn)	
		gesamt: 5 (9)

d) *Lokale Sonderformen:*

## 1. Hawaii:

Aufschlagkürbis	
Aufschlagstein	
Schlagrute	
„Schwungrassel“	
Gefäßbrassel	
Kokosnuß-Trommel	gesamt: 6 (7)
(Schraper)	

## 2. Marquesas:

Schnabelflöte	
Längsttrompete zweiteilig	gesamt: 2

## 3. Neu Seeland:

Schwirrholtz	
Surrscheibe	
Längsflöten	
Mundspiel (b. Flöten)	
Längsttrompete zusammengesetzt	
freie Zunge in Trompete	
aufgehängte Schlitztrommel	gesamt: 7
	insgesamt: 16 (17)

Noch genauer kann innerhalb der westpolynesischen Elemente zwischen rein westlichen unterschieden werden und solchen, die westlich-zentralpolynesisch sind (letztere: Schlitztrommel — quergeblasenes Schneckenhorn — Schlagröhre). Die gleiche Unterscheidung gilt für die ostpolynesischen Elemente: zentral-randpolynesisch stehen rein randpolynesischen (heterogolotte Maultrommel, Schlagstab) gegenüber. Nur bei größerem Material lassen sich weitere Untergruppen innerhalb der ostpolynesischen Elemente erkennen, die etwa Gruppierungen wie: zentralpolynesisch — hawaiianisch oder zentralpolynesisch — neuseeländisch ergeben würden.

Bei einem Element scheint es fraglich, ob es sich nicht um zwei Sonderformen handelt: Die in der Tabelle als Stampfbrett zusammen aufgeführten Instrumente von Hawaii und der Osterinsel. Der Unklarheit wegen werden diese Instrumente beim weiteren Vergleich nicht mitbetrachtet. Das Gleiche gilt für die „Klapper“. Nicht ganz sicher ist auch die Einordnung der „Längsttrompeten“ von den Marquesas und Neu Seeland. Abgesehen davon, daß nicht völlig sicher scheint, ob das Instrument von den Marquesas wirklich vor-europäisch ist, erscheinen die technischen Unterschiede zwischen den beiden Instrumenten so groß, daß man sie als zwei lokale Sonderformen betrachten kann und sie nicht der ostpolynesischen Gruppe zugeordnet werden.



Faßt man in einer Tabelle zusammen, welche Anteile von allgemeinpolynesischen, west- und ostpolynesischen und Sonderformen jede Inselgruppe aufweist, so ergibt sich folgendes Bild:

Tabelle 2

	Rotuma	Fidji	Futuna	Uvea	Ellice	Samoa	Tonga	Tokelau	Pukapuka	Niue	Manihiki	Cook	Tubuai	Gesellsch.-Ins.	Tuamotu	Mangarewa	Marquesas	Hawaii	Osterinsel	Neu Seeland
gemeinpolynes.	5	6	6	7	2	8	5	3	4	2	1	6	2	4	1	5	7	9	1	7
westpolynes.	3	7	5	6	1	8	9	4	3	1	2	2	2	3	1	2	1			(1)
ostpolynes.								1	1	1		6	3	5	1	3	6	8	0	6
Lokalformen																	2	7		6

Daraus wird deutlich, daß sich die Gliederung von Burrows (1938) im wesentlichen bestätigt. Einige Abweichungen ergeben sich dadurch, daß gerade die Gruppen des „Übergangsgebietes“ für Musikinstrumente am schlechtesten bearbeitet sind. Andererseits sind, offensichtlich in jüngerer Zeit, einige westpolynesische Elemente von Zentralpolynisien nach den Tuamotus und Mangarewa gelangt. Die Gliederung besagt dann:

Westpolynisien (keine ostpolynesischen Elemente): (Rotuma, Fidji), Futuna, Uvea, (Ellis), Samoa, Tonga, (Manihiki/Rakahanga)

Übergangsgebiet (überwiegend westpolynesische Elemente): Tokelau, Pukapuka, Niue

Zentralpolynisien (überwiegend ostpolynesische Elemente): Cook-Gruppe, Tubuai, Gesellschafts-Inseln, (Tuamotus, Mangarewa, Marquesas)

Randpolynisien (nur ostpolynesische Elemente): Hawaii, Osterinsel, (Neu Seeland).

Die Schwierigkeiten in der Abgrenzung Zentralpolynisiens gegenüber Randpolynisien ergeben sich ausschließlich durch zwei Elemente: das quergeblasene Schneckenhorn und die Schlitztrommel. Beide sind eindeutig nicht gemeinpolynesische Elemente, jedoch so weit nach Osten verbreitet, daß sie das Bild verwirren. Das quergeblasene Schneckenhorn ist von Westpolynisien bis zu den Marquesas und Mangarewa verbreitet, fehlt jedoch mit Sicherheit (da beide Gebiete die am besten bearbeiteten sind) auf Hawaii und Neu Seeland. Ähnlich hat die Schlitztrommel Mangarewa erreicht, jedoch nicht die Marquesas und Hawaii. Burrows (1938, 50) gibt an, die Schlitztrommel habe erst in jüngerer Zeit von Tahiti aus die Tuamotus erreicht. Die Schlitztrommeln von Neu Seeland stimmen nicht mit den zentral- und ostpolynesischen überein. Es scheint eindeutig, daß dieses Element Neu Seeland direkt von Fidji oder Melanisien erreicht hat. Formal stimmt es nur mit Instrumenten von Fidji überein.

Läßt man in der Tabelle diese zwei Elemente, die offensichtlich zwar westpolynesisch, aber ganz besonders expansiv sind, aus, wie auch umgekehrt die Felltrommel, die als ostpolynesisches Element am weitesten nach Westen verbreitet ist, so ergibt sich eine klare Zweiteilung der Instrumente innerhalb Polynisiens:

Tabelle 3

	R	F	F	U	E	S	T	T	P	N	M	C	T	G	T	M	M	H	O	N
Westpolynes.	2	5	3	4	0	6	7	3	2					1						
Ostpolynes.										1	0	5	2	4	0	2	5	7	0	6

Innerhalb der vier großen Bezirke lassen sich weitere kleinere Gruppierungen anhand einzelner Elemente herausarbeiten. Die Gliederung Zentralpolynesien — Randpolynesien wird gestützt durch die Unterscheidung der Trommelspannungen, die Hiroa (1944, 457) erarbeitet hat:

direkte Methode: Cook-Gruppe, Gesellschafts-Inseln, Tubuai

indirekte Methode: Tuamotus, Mangarewa, Marquesas, Hawaii

Es wird dabei deutlich, daß die Tuamotus und Mangarewa ein Übergangsgebiet zwischen Zentral- und Randpolynesien darstellen. Innerhalb Randpolynesiens bestehen einerseits engere Beziehungen zwischen den Marquesas und Hawaii gegenüber Neu Seeland, andererseits wieder engere Beziehung zwischen Neu Seeland und Hawaii gegenüber den Marquesas:

Maultrommel mit loser Zunge auf Brettchen:	Hawaii, Marquesas
mit festgebundener Zunge auf Stab	Neu Seeland
ausschließlich längsgeblasenes (Triton-) Schneckenhorn	Hawaii, Neu Seeland
Mundstück an quergeblasenem Schneckenhorn	Tubuai, Tahiti, Marquesas
Mundstück an längsgeblasenem Schneckenhorn	Neu Seeland

Innerhalb Westpolynesiens können anhand des Vorkommens der Panpfeife noch Untergruppierungen vorgenommen werden:

Panpfeife mit Stäbchenligatur, zweireihig, glatte Oberenden der Rohre: Fidji, Samoa, (Rotuma?)

Panpfeife mit einfacher Ligatur, einreihig, gekehlte Oberenden der Rohre: Tonga, (Samoa).

## II. Außerpolynesische Parallelen

Die Nachbargebiete Polynesiens sind ungleich gut bearbeitet. Für Australien steht keine Zusammenfassung zur Verfügung, doch ist ein Vergleich mit diesem Kontinent auch kaum notwendig, da es sich nur um vier Instrumente handelt (Gegenschlagstäbe, Schlagplatte, Brummkreisell, Längstrompete), die als Vergleichselemente in Frage kommen. Für Melanesien und Mikronesien liegt eine Zusammenfassung in der bereits erwähnten Arbeit über die Instrumente Ozeaniens vor (Fischer, 1958). Die Bearbeitung ist in diesem Falle also der Bearbeitung des polynesischen Materials gleichwertig. Für Indonesien stehen die ausgezeichneten Arbeiten von Jaap Kunst (1940, 1942, 1949) zur Verfügung.

Während für das asiatische Festland, Indien, Hinterindien, China und Japan, jeweils eine ganze Reihe von Zusammenfassungen vorliegen, leiden sie alle an einer zu geringen Beachtung der einfachen, weniger komplexen und hochkulturellen Instrumente, die als Spielzeug und Kinderinstrumente sicherlich weiter verbreitet sind, als belegt.

Südamerika ist durch die Untersuchung von Izikowitz (1935) hervorragend bearbeitet, während für Nordamerika eine gleichwertige Arbeit noch fehlt.

*Gegenschlagstäbe* sind ihrer Einfachheit wegen zum Vergleich wenig geeignet. Sie sind selbst in Australien und Tasmanien, verstreut im gesamten Melanesien, in Indonesien und Festland-Asien verbreitet. (Sachs, 1929, 16; 1923, 13; Reinhard, 1956, 94; Fischer, 1958, 7; Malm, 1959, 46). Während es sich in den einzelnen Gebieten jedoch meist um die spontane Benutzung irgendwelcher unbearbeiteter Stöcke handelt, gehört dieses Instrument zum Standard-Instrumentarium in Mikronesien: Yap, Ponape, Marshall-Inseln, Nauru, meist mit bestimmten Tänzen verbunden. Sehr wahrscheinlich stehen die Belege von Samoa hiermit in Verbindung.

*Tanzstäbe* sind ebenfalls charakteristisch für Mikronesien und gehören hier zum Standard-Instrumentarium (Fischer, 1958, 7). Doch ist auch dieses Gerät so einfach und nach der Literatur oft nicht klar zu bestimmen, daß eine vergleichende Betrachtung kaum ergiebig ist. Immerhin scheinen die Belege für das ozeanische Gebiet einen klar umgrenzten Bereich des Vorkommen im gesamten Mikronesien, dem Nordrand Melanesiens (St. Matthias, Wuwulu und Aua, Duke of York-Gruppe — Luangiua/Nukumanu) und in Westpolynesien abzugrenzen. Eine Herkunft von Mikronesien als Zentrum scheint damit ziemlich sicher.

Die Verbreitung der *Stampfröhre* ist in mehreren Arbeiten vergleichend untersucht worden (Sachs, 1929, 74; Métraux, 1927; Izikowitz, 1935, 151; Kunst, 1942, 115; Lindblom, 1945; Fischer, 1958, 8). Die außerordentlich weite Verbreitung macht es schwer, irgendwelche Schlüsse zu ziehen. Im ozeanischen Gebiet ist das Fehlen in Mikronesien auffällig. Das Instrument ist in Melanesien und Ost-Neuguinea, in Indonesien, China, Laos, Korea und bei den Semang verbreitet. Während es in Nordamerika fehlt, umfaßt es in Südamerika ein weites Gebiet.

Für *Aufschlagkürbis* und *Aufschlagstein* von Hawaii konnten keine Parallelen festgestellt werden.

Die *Schlagrute*, ausschließlich hawaiisches Element, ist aus Mikronesien und Melanesien nicht belegt. Die nächsten Parallelen stammen von N. W. Birma, Madura, Celebes und Ternate (Kunst, 1940, 48) und aus Amerika aus einem engbegrenzten Gebiet in Kalifornien: Hupa, Wintun, Maidu (Sachs, 1929, 41).

*Schlagkörper*, einfache Holzstücke, auf die mit einem Schlägel geschlagen wird, sind außerhalb Westpolynesiens und Nukumanu ganz vereinzelt aus Melanesien belegt, doch ist die Verbreitung dieses Gelegenheitsgerätes sicher viel weiter.

Das gleiche gilt für *Schlagplatten*. Birket-Smith (1956, 189 f) zieht als Parallelen zu der Schlagplatte von Rennell alle möglichen Instrumente heran, die morphologisch zweifellos nicht vergleichbar sind.

Das *Stampfbrett*, als kleines Brett für Hawaii und in abweichender Form von der Osterinsel belegt, findet seine nächsten Entsprechungen in Inselmelanesien (Fischer, 1958, 141: Bougainville, Treasury Island, Torres- und Banks-Inseln). Der einzige sichere westliche Beleg ist von den Andamanen (Sachs, 1929, 39).

Wie bereits bei der Schlagrute, finden sich nächste Entsprechungen zu diesem auf Hawaii vorkommenden Gerät in Kalifornien: Maidu und Pomo.

*Schlagstäbe* als standardisierte Geräte scheinen eine rein randpolynesische Form zu sein. Parallelen wurden nicht festgestellt.

Die *Schlagröhre* aus Bambus, obgleich ein äußerst einfaches Instrument, ist doch zu Vergleichen geeignet, da sie in Amerika fehlt. Sie findet sich außerhalb Polynesiens vereinzelt in Inselmelanesien und im Bismarck-Archipel und Neuguinea (Fischer, 1958, 141), für Asien und Indonesien belegt sie Sachs (1929, 88): China, Lao, Kachin, Semang, Mentawai, Java, Bima, Dayak.

Als *Schlagmatte* wird hier eine rein westpolynesische Instrumentenform bezeichnet, wobei auf zusammengerollten Matten, teils mit eingewickelten Bambus-Abschnitten, getrommelt wird. Außerhalb Polynesiens findet sich das Gerät auch auf Luangiua/Nukumanu und ein Beleg für Uvea, Loyalty-Gruppe, scheint das gleiche Gerät zu beschreiben (Guiart, 1953, 114).

Die *Schlitztrommel*, in Polynesien meist besser als „Trogtrommel“ zu bezeichnen, ist westlich des polynesischen Verbreitungsgebietes in Melane-



sien vom Nordosten Neuguineas bis zu den Neuen Hebriden verbreitet (Fischer, 1958, 141 ff.). In Mikronesien fehlt sie außer auf den Gilbert-Inseln, wohin sie anscheinend von der Ellice-Gruppe gekommen ist, wie die Form erkennen läßt.

Für das asiatische Festland (Naga, Malakka) und Indonesien finden sich teils zusammenfassende Belege und Übersichten bei Krämer (1927, 63), Fiedler (1929, 54), Sachs (1929, 45), Steinmann (1938, 240) und Kunst (1940, 24). Die Belege für Amerika stellte Izikowitz zusammen (1935, 16 ff.).

Die Schlitztrommel als *ein* Element betrachtet ist für einen Vergleich nicht sehr geeignet, wie andere weitverbreitete Elemente. Die Betrachtung einiger Einzelelemente kann jedoch bessere Ergebnisse zeitigen:

a. Zuspitzung von beiden Enden (Bootsförmigkeit) ist in Westpolynesien von Futuna, Uvea, Fidji und von Neu Seeland belegt. Diese Eigenart findet sich in Melanesien wieder, und zwar an der Nordküste Neuguineas (Fischer, 1958, 14).

b. Grubenartige Vertiefung an der Oberfläche statt wirklicher Aushöhlung (Fidji — Neu Seeland) scheint mit der „Bootsförmigkeit“ zusammenzuhängen und ist ebenfalls von der Nordküste Neuguineas belegt.

c. Trogförmigkeit, d. h. das Fehlen eines schmalen Schlitzes, statt dessen weite Öffnung, kombiniert mit Zuspitzung beider Enden, ist außer in Westpolynesien auch an einem Instrument von Aneitum, südliche Neue Hebriden, festzustellen (Fischer, 1958, 21), das den polynesischen Instrumenten, etwa von Futuna, völlig gleicht. Hier dürfte, wie in anderen Fällen, polynesischer Einfluß auf das südliche Inselmelanesien vorliegen.

d. Aufhängung der Schlitztrommel, in Polynesien nur von Neu Seeland belegt, findet sich vereinzelt in Melanesien und weiter verbreitet vor allem in Indonesien (Steinmann, 1938, 240).

Es scheint, als hingen im melanesisch-polynesischen Gebiet die Elemente Aufhängung, Bootsförmigkeit und Grube statt richtigem Schlitz oder Aushöhlung zusammen. Ein Zusammenhang und damit eine von den übrigen Schlitztrommeln gesonderte Gruppe: Indonesien — Nord-Neuguinea — Neue Hebriden — Fidji — Neu Seeland darf wohl angenommen werden.

Die Verbindung der polynesischen Schlitztrommeln allgemein mit Melanesien erscheint auf den ersten Blick sehr zwingend. Tatsächlich aber sind die formalen Unterschiede zwischen den beiden Gebieten ganz beträchtlich. Gleichzeitig sind auch die Formen in Polynesien nicht ganz gleichartig. Die Unterschiede der polynesischen gegenüber den melanesischen Schlitztrommeln (abgesehen von der Gruppe der oben betrachteten Merkmale) bestehen in Folgendem: Polynesische Schlitztrommeln:

a) Wesentlich geringere Größe (Ausnahme ka'ara der Cook-Inseln)

b) Die Öffnung ist meist nicht enger als die gesamte Aushöhlung (Ausnahme: ka'ara der Cook-Inseln).

c) Einige Instrumente zeigen eine Aushöhlung auch von beiden Enden (Fidji, Tokelau, Pukapuka, Cook-Gruppe, Mangarewa), die sich in Melanesien nicht findet.

d) Die polynesischen Schlitztrommeln werden immer geschlagen, niemals mit einem Stock gestoßen, wie überwiegend in Melanesien. Hier umfaßt das Gebiet der Schlagtechnik: Neue Hebriden bis südliche Salomonen, Luangia/Nukumanu (bei Instrumenten rein melanesischer Form), St. Matthias und Admiralitäts-Inseln. Es scheint, als sei die Schlagtechnik die ältere Form gegenüber der Stoßtechnik.

e) Die bereits ihrer Größe und eines wirklichen Schlitzes wegen eine Sonderstellung einnehmende Schlitztrommel der Cook-Gruppe (ka'ara) weist einen sanduhrförmigen Schlitz auf, der in genau gleicher Form in Melanesien

nicht belegt ist. Immerhin besteht eine gewisse formale Ähnlichkeit mit Instrumenten von der Gazelle-Halbinsel und den Neuen Hebriden (Fischer, 1958, 21).

f) Die für die Instrumente von Nordost-Neuguinea bis zu den Salomonen typischen „Handhaben“ an beiden Enden fehlen an polynesischen Instrumenten völlig.

Burrows (1938, 95) glaubt, daß die Schlitztrommel aus Melanesien über Fidji Polynesien erreicht hat, ausgenommen das Instrument von der Cook-Gruppe, das ebenfalls aus Melanesien, jedoch nicht über Fidji, gekommen sein soll.

Nach den dargestellten Erwägungen scheint ein direkter Zusammenhang zwischen den Instrumenten Melanesiens und Polynesiens nicht so einfach abzuleiten zu sein. Einige typische Elemente Melanesiens finden sich nicht in Polynesien und umgekehrt. Nur eine Formengruppe (an beiden Enden zugespitzte, nicht völlig ausgehöhlte und aufgehängte Instrumente) scheint von Nord-Neuguinea über Fidji bis Neu Seeland zu reichen. Sonst jedoch sind die Unterschiede so stark, daß man nicht einfach die polynesischen Schlitztrommeln als „melanesisches“ Element annehmen kann. Eine etwas vom Üblichen abweichende Form von Neu Seeland, eine echte aufgehängte Schlitztrommel (Fischer, 1958, Fig. 68) zeigt stärkste Übereinstimmungen zu einem Instrument, das Krämer (1927, Fig. 13, Taf. 26) von Sumatra abbildet.

Ein völlig einzigartiges Instrument ist die „*Schwungrassel*“ von Hawaii. Irgendwelche Parallelen konnten nicht gefunden werden. Das Prinzip des Ingangsetzens dieses Gerätes würde noch am ehesten den „*whirlgigs*“ entsprechen, die Culin (1907, 757, Fig. 1015) von Alaska beschreibt und abbildet.

*Gefäßrasseln* kommen außer auf Hawaii in ganz Ozeanien in dieser Form nicht vor. Neben Afrika ist das Hauptverbreitungsgebiet der Gefäßrassel Amerika (Izikowitz, 1935, 126 ff.; Roberts, 1936, 21, Fig. 4). Westlich Polynesiens kommt das Instrument nur in Indien vor (Sachs, 1929, 28; 1923, 45).

Die typischen Elemente des Instrumentes von Hawaii sind: Gefäß aus Kalebasse mit vier Löchern, in denen der Stiel befestigt ist. Während die meisten der amerikanischen Gefäßrasseln den Stiel durch das Gefäß gesteckt haben, entsprechen Instrumente von den Cuna, Bribri und von Chiriqui denen von Hawaii (Izikowitz, 1935, 102, bes. Fig. 44a).

Eine voreuropäische Übertragung des Instrumentes aus diesem Gebiet nach Hawaii darf mit ziemlicher Sicherheit geschlossen werden. Emory (1942, 131) betont ausdrücklich, daß die Gefäßrassel in Hawaii ein altes Element ist, das bereits von Cook belegt wird.

Die von Choris für Hawaii belegte *Schrapröhre* (Fischer, 1958, 26) wird sonst für Polynesien nirgendwo gemeldet. Es ist nicht sicher, ob es sich hier nicht um einen Irrtum handelt. Das Gerät wäre sonst ein Beleg mehr für die Verbindungen von Hawaii zum südwestlichen Nordamerika (vgl. Roberts, 1936, 23).

Die polynesischen *Maultrommeln* stehen in ihrer Eigenart völlig isoliert. Da Maultrommeln im gesamten Amerika fehlen, ist ihre Herkunft aus dem Westen zumindest gesichert. Übersichten über die Verbreitung der Maultrommeln allgemein gaben Sachs (1929, 210 f.), Kunst (1940, 28 ff.) und Emsheimer (1941). Sie sind fast allgemein in Melanesien, seltener in Mikronesien, weit in Indonesien und auf dem gesamten Festland Asiens verbreitet.

Weder der ostpolynesischer Typ noch die westpolynesischen Instrumente aus Blatt lassen sich jedoch mit anderen Gebieten vergleichen (vgl. a. Sachs, 1917, 189). Nur von Timor erwähnen Fiedler (1929, 53) und Vroklage (1952, 195), daß Maultrommeln ursprünglich aus Palmblättern hergestellt wurden.

Am unteren Watut-River, Ost-Neuguinea, halten Kinder ein Mango-Blatt vor den Mund und zupfen am Stiel, der jedoch zurückgebogen wird (Fischer, 1961).

Das Charakteristikum der polynesischen *Felltrommeln* ist in erster Linie die Zerteilung in ein Oberteil (den eigentlichen Trommelkörper) und ein durchbrochenes Unterteil. Die Besonderheit der polynesischen Instrumente haben weder Sachs (1929, 58) noch Wieschhoff (1933, 46 ff.) erkannt. Sie rechneten sie den einfelligen Zylindertrommeln zu. Tatsächlich sind es jedoch genau bezeichnet: Kesseltrommeln auf Füßen. Ihre nächsten Verwandten können nicht in Zylindertrommeln, sondern müssen am ehesten in den Mörser- und Bechertrommeln gesucht werden, bzw. in solchen Zylindertrommeln, die auf Füßen oder einem abgesetzten Unterteil stehen.

Diese Formen sind über fast alle Inseln Indonesiens verbreitet (Kunst, 1940, 35 ff.; 1942, PL. VIII, Fig. 33, 37) und reichen bis West-Neuguinea. Zur gleichen Gruppe gehören auch die sog. „Menschenbeintrommeln“ von Kisser und Timorlaut (Sachs, 1923, 69; 1929, 133). Das Verbreitungsgebiet dieser Trommelformen umfaßt (außer Afrika) auch Hinterindien und Indien, jedoch nicht Ostasien (Wieschhoff, 1933, 68 ff. und Karte 23). Wieschhoff gibt auch an, in Indonesien sei die Becher- und Mörsertrommel vorherrschend, alle anderen Formen seien junge Importe.

In Melanesien ist in der Form den polynesischen Trommeln nur das (eingegrabene) Instrument von Ureparapara (Banks-Inseln) ähnlich. Vielleicht ist dies eine weitere der Beeinflussungen von Polynesien auf das südliche Melanesien.

Die einzig vergleichbare Form in Amerika dürfte die Ueuettl von Mexico sein (d'Harcourt, 1925, 18). Es handelt sich hier um eine aufrechtstehende einfellige Zylindertrommel auf drei Füßen. Doch stimmt das Instrument mit den polynesischen weder im Material des Trommelfelles noch in der Befestigungsart des Felles überein.

Das Fell der polynesischen Trommeln ist aus Hai-Magenhaut. Dieses Material ist auch an den (formal melanesischen entsprechenden) Trommeln von Ost-Mikronesien festzustellen, wie auch gelegentlich an der Humboldt-Bucht Neuguineas. Sonst ist es jedoch, wie Wieschhoff (1933, 9 ff. u. Karte 2) gezeigt hat, nirgends auf der Welt belegt. Einen weiteren Hinweis auf einen Zusammenhang zwischen den polynesischen und den ost-mikronesischen Instrumenten gibt der Namensvergleich. Das polynesische „pahu“ findet sich als „peu“ oder „pau“ auf Ponape und Ngatik (Fischer, 1958, 34). Wie bereits bemerkt, findet Hai- (Magen-) Haut auch in der Humboldt-Bucht als Trommelfell Verwendung. NW-Neuguinea ist der östlichste Ausläufer des Verbreitungsgebietes der indonesischen Mörser- und Bechertrommeln bzw. stehenden Zylindertrommeln, die formal als nächste Verwandte der polynesischen Instrumente angesehen werden können. Nun gibt Kunst (1940, 37) für dieses Gebiet zwei Namen für „Trommel“, die durchaus mit „pahu“ übereinstimmen könnten: „wagu“ (Humboldt-Bucht) und „wachu“ (Sentani-See).

In Neu Seeland kommt die Felltrommel nicht vor, doch ist der Name „pahu“ bekannt, wird jedoch auf die hängende Schlitztrommel angewendet. Es scheint, daß das Instrument aus irgendwelchen Gründen aufgegeben wurde, während man den Namen auf ein anderes Instrument übertrug.

Das Trommelfell wird in Polynesien durch eine Schnurspannung befestigt. Die allgemeine Verbreitung dieser Spannungsart gibt Wieschhoff (1933, Karte 8) an. Sie fehlt in Amerika, ist auf dem asiatischen Festland (Indien, China, Japan) und in Indonesien verbreitet. Während in Polynesien die Spanneile fehlen, die in Indonesien weit verbreitet sind, bestehen doch zwischen diesen beiden Gebieten die größten Übereinstimmungen (vgl. z. B. Kunst, 1940, Abb. 12, 14; Nias; Sachs, 1917b, Abb. 23; Khasi; Kaudern, 1927, Fig. 77 A: Celebes).



Ein hawaiianische Sonderform innerhalb Polynesiens ist die kleine *Kokosnußtrommel*. Wieschhoff (1933, 42f.) belegt übereinstimmende Instrumente nur von Bonerate und den Festland-Malayen (s. a. Sachs, 1923, 62; 1929, 93). Möglicherweise hängen diese Instrumente aus Kokossschale auch mit Topf-trommeln (Korpus aus Ton) zusammen. Besonders Instrumente dieser Art von Madagaskar (Sachs, 1938, Pl. VII A, p. 27) weisen starke Übereinstimmungen auf.

Der *Musikbogen* in seiner einfachen Form ohne Resonator ist infolge zu weniger bestimmender Merkmale für Vergleiche wenig geeignet. Als charakteristische Elemente des Bogens von Hawaii können gewertet werden: relativ kurzer, plankonvexer Flachbogen, fischschwanzartiger Zapfen an einem Ende, Kerben oder Löcher zur Saitenbefestigung am anderen Ende, 2 bis 3 Saiten, Querstege, Haltung quer im Mund mit einem Ende (vgl. Fischer, 1958, Abb. 274/5). Das Instrument des Marquesas ist jedoch wesentlich länger, das fischschwanzartige Ende fehlt.

In Melanesien, wo verschiedene Arten von Musikbögen vorkommen, finden sich nächste Entsprechungen zu den polynesischen Formen in den Neuen Hebriden. Hier ist ebenfalls die Kürze des flachen Bogens, Loch zur Saitenbefestigung an einem Ende und ein (wenn auch nicht fischschwanzförmiger) Zapfen am anderen charakteristisch. Allerdings haben diese Instrumente nur eine Saite und keine Stege (das Instrument ist stärker gebogen). Eine ähnliche Form mit Stegen findet sich im Bismarck-Archipel (Duke of York-Gruppe), jedoch mit Zapfen an beiden Enden (Fischer, 1958, Abb. 263—265). Zweisaitigkeit, Zapfen und Stege, allerdings an Stockbögen, sind auch an Instrumenten von den Salomonen festzustellen (Abb. 272). Die wesentlichen Elemente der polynesischen Musikbögen finden sich also in Melanesien wieder, wenn auch nicht an einem einzigen Instrument kombiniert. Aber auch die polynesischen Bögen sind ja nicht völlig einheitlich. Musikbögen aus China, Indien, Formosa, Borneo, Timor und Timorlaut zeigen keine Übereinstimmungen mit den polynesischen Formen. Man wird nicht außer acht lassen dürfen, daß in einem Gebiet, das eine große Zahl viel höher entwickelter Saiteninstrumente aufweist (Indonesien und Festland-Asien im Gegensatz zu Amerika), die einfachen Musikbögen sehr wahrscheinlich weitgehend aufgegeben wurden.

Izikowitz (1935, 202) ist nicht sicher, ob die amerikanischen Musikbögen wirklich voreuropäisch sind. In der ältesten Literatur werden sie nicht erwähnt.

In einem Falle scheint eine Übereinstimmung zwischen dem Musikbogen von Hawaii und einem Instrument in Amerika eindeutig vorzuliegen: Roberts (1936, 15), besonderer Kenner der Musikinstrumente von Hawaii, stellt eine eindeutige Verbindung zu Musikbögen der Pomo fest. Es heißt hier jedoch: „... Though it has an Indian name and is Indian made, it is quite possible it was introduced into California by some post-hispanic Hawaiian whale hunter.“ Charakteristisch an diesem Instrument der Pomo ist vor allem der fischschwanzförmige Zapfen neben den Merkmalen: kurz, plankonvex, zwei Saiten.

Die weltweite Verbreitung des *Schwirrholzes*, in Polynesien nur von Neu Seeland mit Sicherheit belegt, hat Zerries (1942) untersucht. Die Arbeit von Kunst (1940, 72), die die Belege für Indonesien und Madagaskar zusammenstellt, ist in seiner Arbeit nicht mitverwertet.

Da das Schwirrholz in Australien, Melanesien und Indonesien, aber auch in Amerika (Izikowitz 1935, 21 ff.) weit verbreitet ist, sind klare Beziehungen nicht herzustellen. Allein der räumlichen Nähe wegen wird man nächste Verbindungen in Australien oder eher Melanesien suchen müssen.

Sehr ähnlich liegt der Fall bei der in ganz Ozeanien einzig auf Neu Seeland vorkommenden *Surrscheibe*. Sie ist (Sachs, 1929, 13: „Schwirrscheibe“) in

Europa, China und Java verbreitet, andererseits auch in Amerika (Izikowitz, 1935, 212 ff.) in ähnlicher Verbreitung wie das Schwirrholz. Der von Sachs gegebene Beleg von der Gazelle-Halbinsel betrifft ein formal nicht genau gleiches Gerät, die „Schwirnuß“. Immerhin ist die Technik des Surrens die gleiche, wenn auch die Scheibe durch ein kleines Gefäß (Nußschale) ersetzt worden ist (s. Fischer, 1958, 62; auch Rennell). Kaufmann (1941, 69) belegt das Instrument von Assam. Anstelle der Scheibe wird auch eine Bohne benutzt. Es scheint also, als ob Surscheibe und Surruß tatsächlich in eine Gruppe gehören und eine Verbindung Assam — Java — Bismarck-Archipel — Neu Seeland herzustellen ist.

Wesentlich klarere Beziehungen zeigen die in Polynesien verbreiteten *Schwirrblätter*. Diese kleinen und wahrscheinlich oft übersehenen Instrumente, meist Spielzeug, sind vom Ostteil Neuguineas bis Santo im Süden Melanesiens, von den Karolinen (Fischer, 1956, 70; 1958, 44) und sonst nur von Indonesien belegt (Kunst, 1940, 73; 1942, 159; 1949 I, 241; Malaya, Mentawai, Java, Toradja, Sunda, Nias, Flores, Alor, Timor).

*Querflöten*, der allgemeine polynesische Flötentyp, sind so weit verbreitet, daß sie als allgemeine Gruppe für einen Vergleich nicht geeignet sind. Im ozeanischen Bereich fehlen sie außer in Australien in Süd- und West-Neuguinea sowie in Mikronesien (Fischer, 1958, 155 ff.). Auch in Indonesien scheinen sie ein relativ junges Element zu sein (Kunst, 1940, 71; 1949 I, 240). Sachs stellte die Verbreitungstatsachen für die ganze Welt zusammen (1929, 96), Izikowitz (1935, 297) für Südamerika, Roberts (1936, 19, Fig. 3) belegt sie auch für Nordamerika.

Die (am Unterende) *offenen* Querflöten sind in NO-Neuguinea verbreitet, jedoch selten mit Grifflöchern. Etwas kleiner als das der offenen ist das Verbreitungsgebiet der *gedackten* (am Unterende geschlossenen) Querflöten, wie sie für Westpolynesien typisch sind. In Melanesien sind sie aus dem Gebiet der Astrolabebucht (NO-Neuguinea), von Ambrym, Aoba und Neu-Kaledonien, also dem südlichen Inselmelanesien, belegt (Fischer, 1958, 51 f.). Alle diese Instrumente haben mit den westpolynesischen gemein, daß die Grifflöcher von beiden Enden symmetrisch angeordnet sind. Der gleiche Typ scheint dann erst wieder in Malakka vorzukommen (Leipzig, SAS 11047/8).

Ein zweiter, offenbar wesentlich seltenerer Typ (da jeweils nur Einzel-exemplare belegt sind) der gedackten Querflöte, mit einem Blasloch an einem und zwei Grifföchern am anderen Ende, ist für Fidji, Tonga und wahrscheinlich Uvea und Futuna belegt. Hierzu finden sich genaue Parallelen in den Neuen Hebriden und südlichen Salomonen, jedoch wieder nur durch Einzel-exemplare belegt (Fischer, 1958, 52, Fig. 326—329). Diese Instrumente sind wesentlich länger als die üblichen polynesischen Flöten.

Gedackte Querflöten belegt Sachs (1929, 96) aus einem relativ begrenzten Gebiet außerhalb Ozeaniens: Naga, Garo, Semang, Belendas, Maram, Sumatra. NW-Borneo, Kunst (1949 I, 239) auch von Java.

Die genaue, sehr typische Grifflochanordnung der polynesischen Flöten (bes. westpolynes. Typ) findet jedoch nirgends eine Entsprechung.

Das *Nasenspiel*, alleinige Spielweise (außer Neu Seeland) in Polynesien, ist in Melanesien vereinzelt auf den Admiralitäts-Inseln, West-Neubritannien, Südost-Neuguinea und auf Neu-Kaledonien bekannt. In Parallele zu anderen Elementen wird man im letzteren Falle wohl polynesischen Einfluß annehmen dürfen. Ebenso ist es möglich, daß diese Technik im nördlichen Melanesien von Mikronesien her beeinflußt ist, wo Nasenspiel neben Mundspiel verbreitet ist (Fischer, 1958, 52, 56). Das Problem der sogenannten „Nasenflöte“ hat Wolf (1941) zusammenfassend untersucht und die Belege zusammengestellt. Außerhalb Ozeaniens ist Nasenspiel in Indien, Birma, Siam, Kachin, Malakka,

Nikobaren und weit in Indonesien (Sumatra, Palawan, Nias, Java, Bali, Borneo, Celebes, Sangi, Luzon, Aru), auf Formosa und Hainan verbreitet, ebenso aber in Amerika. Wieder scheint hier jedoch eine Parallele Hawaii — Kalifornien vorzuliegen. Für Nordamerika scheint dies das einzige Gebiet zu sein, wo das Nasenspiel bekannt ist (Izikowitz, 1935, 329; Roberts, 1936, 22, Anm. 12).

Während in Ost- und Westpolynesien der Flötentyp unterschiedlich ist, ist in beiden Gebieten das Nasenspiel allgemeine Technik wie auch die besondere Haltung des Instruments längs vom Körper weg, die sonst nirgends festzustellen ist. Aufgrund dieser besonderen Haltung scheinen einige Autoren die polynesischen Instrumente für Längsflöten gehalten zu haben (z. B. Sachs, 1923, 146; Wolf, 1941, 15). Auch Izikowitz verfällt diesem Irrtum (1935, 330) den Heyerdahl übernimmt (1952, 670) und annimmt, Nasenflöten wären „häufiger im Osten als im Westen Polynesiens verbreitet“.

Von den Flötenformen Neu Seelands stimmt nur eine mit den ostpolynesischen offenen Querflöten überein. Die anderen sind *Längsflöten*. Räumlich am nächsten liegend findet sich die große Gruppe der Längsflöten von Zentral- und Südneuguinea (Fischer, 1958, 154).

Da in Neu Seeland der Bambus fehlt, wird man in jedem Falle mit einigen Veränderungen der Flötenformen und der Spielweise rechnen müssen. Wie weit nun das im sonstigen Polynesien unbekannte *Mundspiel* und die besonderen Formen selbständige Entstehungen darstellen, kann natürlich nicht festgestellt werden. Da aber auch andere Elemente (hängende Schlitztrommel, Schwirrholtz, Surscheibe) auf Beziehungen außerhalb Polynesiens (Melanesien) weisen, wird man versuchen müssen, Parallelen zu den besonderen Elementen Neu Seelands festzustellen.

Heyerdahl (1952, 671) hat besonders auf die Ähnlichkeiten zwischen der kurzen, an einem Ende hochgebogenen Flöte von Neu Seeland (nguru) und einem Instrument von Peru hingewiesen (quenas aus Ton; vgl. Izikowitz, 1935, 321). Die Übereinstimmungen zwischen diesen beiden Instrumenten bestehen aber ausschließlich in dem einen hochgebogenen Ende. Demgegenüber stehen folgende Nicht-Übereinstimmungen: Die quena ist eine Kerbflöte mit ganz ausgeprägter halbrunder Kerbe am Oberende, die nguru eine Längsflöte mit glattem Rand. Die quena hat fünf gleichmäßig in einer Reihe angeordnete Grifflöcher, die nguru meist zwei (beide Male ohne das Endloch) und eines für den Daumen. Nach den Abbildungen zu urteilen ist die quena eine reine Röhrenflöte, die nguru dagegen eigentlich bereits eine Gefäßflöte. Das einzige übereinstimmende Merkmal ist also das hochgebogene Ende, ein musikalisch irrelevantes Merkmal. Izikowitz (1935, 321) gibt für die Form der amerikanischen Instrumente eine einleuchtende Erklärung: Die Instrumente aus Ton sind aus solchen aus Kalebassen entstanden, das gebogene Unterende ahmt die Form dieser Exemplare nach. Genau der gleiche Vorgang kann sich unabhängig davon auch in Neu Seeland abgespielt haben. Auch in Ostpolynesien gibt es ja Gefäßflöten aus Kalebasse. Eine Parallele zu diesem Vorgang könnte man in hölzernen Gefäßen von Neu Seeland sehen, die ganz eindeutig Kalebassen nachgeahmt sind (Best, 1928, Plate No. 2).

Musikalisch entscheidender als das gebogene Unterende der nguru ist die Ausbildung des Oberendes. Die Kerbe der quena ist ein technischer Fortschritt. Es ist unwahrscheinlich, daß bei einer Übernahme der quena von Peru nach Polynesien das musikalisch belanglose Hochbiegen des Unterendes beibehalten, die musikalisch wesentliche Kerbe und die größere Lochzahl jedoch nicht übernommen wurden.

Die relativ größte Ähnlichkeit zur nguru scheint bei einem Instrument aus Ost-Java vorzuliegen, das Kunst (1949 II, III. 58) abbildet.

Das *pu torino* genannte Instrument von Neu Seeland kann kaum mit anderen Musikinstrumenten verglichen werden, da (wie auch für andere Flöten



von Neu Seeland) die Spieltechnik gar nicht bekannt ist. Es ist also noch nicht einmal sicher, ob es sich hierbei wirklich um eine Flöte handelt (Fischer, 1958, 55). Heyerdahls Vergleich (1952, 675) dieses „flageolet“ mit Instrumenten der Kwakiutl im Provincial Museum in Victoria, British Columbia, ist also müßig. Untersuchungen über die Frage der Spielweise und der akustischen Möglichkeiten der nguru, koauau und pu torino haben Dodge und Brewster (1945) durchgeführt. Sie kommen bereits zu den gleichen Ergebnissen.

Die *Schnabellflöten* von den Marquesas, wie Kernspaltflöten überhaupt, haben im sonstigen Polynesien keine Parallelen. Nur auf Yap (Born, 1903, 134) ist eine Schnabellflöte bekannt. Das Instrument ist jedoch stark in Indonesien, auch Indien und Tibet verbreitet (Sachs, 1929, 119; Kunst, 1940, 61 f.). Vereinzelt kommt es auch in Amerika vor (Izikowitz 1935, 348), doch hier als postkolumbisches Element.

Innerhalb der *Panpfeifen* Westpolynesiens müssen zwei Typen unterschieden werden: Die erste Gruppe, von Fidji und Samoa (Hiroa, 1941) belegt, ist meist zweireihig und weist Stäbchen-Ligatur auf. Hierbei dürfte es sich um relativ junge Importe aus Melanesien handeln, Zweireihigkeit ist typisch für die Salomonen, die Stäbchen-Ligatur ist etwas weiter, in den Salomonen, dem östlichen Neuguinea und in der Torres-Straße verbreitet (Fischer 1958, 57/58).

Der zweite Panpfeifen-Typ, sicher in Tonga, wahrscheinlich auch früher in Samoa bekannt, ist charakterisiert durch Einreihigkeit, gekehlte (eingesattelte) Oberenden der Rohre, einfache zwei- bis dreimalige Ligatur und z. T. „unregelmäßige“ Anordnung der Rohre. Ein wirklich vergleichbares Element ist die Einsattelung der Rohr-Oberenden. Dieses Merkmal ist von Timor und dem Shan-Gebiet (Birma) und von Java belegt (Sachs, 1917 b, 30; 1923, 145; 1929, 50). Ein nicht ganz sicherer Beleg stammt aus dem Bismarck-Archipel (Fischer, 1958, Abb. 398).

Die allgemeine Verbreitung der Panpfeife in Asien und Indonesien belegen Sachs (1929, 50) und Kunst (1942, 152 f.: Flores, Timor, Sunda-Distrikt, Borneo, Tingian). Es scheint sich auch in Indonesien um ein relativ junges, von Festland-Asien stammendes Element zu handeln.

Ein zweites vergleichbares Element ist die „unregelmäßige“ (d. h. nicht der Rohrlänge folgende) Anordnung der Rohre. In Melanesien ist dies auf den Admiralitäts-Inseln, Bougainville und Malekula festzustellen. Mit großer Wahrscheinlichkeit handelt es sich hierbei um das Zusammenbinden zweier ursprünglich selbständiger Instrumente. Entsprechende Instrumente finden sich in China, Oberbirma, Japan, Korea und auf den Philippinen (Sachs, 1929, 79; Schadenberg, 1886, Fig. 1; Kunst, 1949 I, 30). So ließe sich eine Reihe: Ostasien — Oberbirma — Java — Timor — Bismarck-Archipel — Westpolynesien aufstellen.

Die randpolynesischen *Gefäßflöten* mit 2 bis 3 Grifflöchern in der Wandung finden ihre nächsten Entsprechungen im Bismarck-Archipel, wo sehr ähnliche Instrumente mit drei Grifflöchern vorkommen (Fischer, 1958, 61). Sachs (1929, 76) belegt das allgemeine Vorkommen von Gefäßflöten, wobei besonders das Fehlen vergleichbarer Typen in Indonesien und Südostasien auffällig ist. Gefäßflöten mit geringer Lochzahl oder ganz ohne Grifflöcher sind vereinzelt von Neuguinea und aus Inselmelanesien bekannt. Auch in Amerika sind formal übereinstimmende Instrumente belegt (Izikowitz, 1935, 285 ff.).

*Schwirrgefäße* von Hawaii und der Cook-Gruppe finden Parallelen in Ost-Malekula und Südneuguinea (Fischer, 1958, 62). Doch ist auch dieses Gerät technisch zu einfach, um für Vergleiche wirklich geeignet zu sein. Bei Sachs (1929, 77) wird es unter die Brummkreisel gerechnet. In Amerika scheint das Schwirrgefäß nicht vorzukommen.

*Brummkreisel*, ebenfalls ein ostpolynesisches Element, sind vereinzelt aus NO-Neuguinea und Inselmelanesien belegt (Fischer, 1958, 62). Eine Zusammenfassung über das Vorkommen in Indonesien, Australien und Ozeanien gab Damm (1929, 324 ff.). Das Instrument ist auch aus Amerika bekannt (Izikowitz, 1935, 267).

Es ist auffällig, daß die letzten drei formal stark übereinstimmenden Instrumente in Polynesien auch eine sehr ähnliche Verbreitung haben.

Die *Blattboe* rechnet Sachs (1929, 19) zu seiner Gruppe der „Bandzungen“, worunter jedoch ganz verschiedenartige Geräte fallen. Seine Tabelle der Verbreitung ist deshalb unbrauchbar. Außerhalb Polynesiens ist das Instrument vereinzelt aus Melanesien und Neuguinea, stärker von den Karolinen belegt (Fischer, 1956, 67; 1958, 63). Kunst beschreibt es von Java, Flores und Mentawai (1942, 157; 1949 I, 376), Sachs aus Hindustan (1923, 162). Izikowitz (1935, 252) faßt die Verbreitung des Instruments in Südamerika zusammen und weist auf die Verbreitung in Nordamerika und Nordasien hin.

Die in Polynesien nur von der Cook-Gruppe und den Marquesas belegten idioglotten *Bambus-Klarinetten* mit Griffhöchern finden ihre nächsten Entsprechungen auf Ponape, Karolinen (Fischer, 1958, 63). Sonst sind sie in Ozeanien unbekannt. Das Instrument ist mehrfach aus Indonesien belegt. Doch können nach der Stellung der Zunge zwei Typen unterschieden werden: Der frei vibrierende Teil der Zunge ist dem Spieler zugewandt („subjacent“) oder umgekehrt von ihm abgewandt („suprajacent“). Die Instrumente von Polynesien und Ponape entsprechen dem ersten Typ, der auch von Java (Kunst 1949 I, 238), Sumatra (Krämer, 1927, Taf. 26, Fig. 8), Celebes und Borneo (Kaudern, 1927, Fig. 122, 123) belegt ist. Demgegenüber gehören Instrumente von Nias, Flores und scheinbar auch solche von Borneo und Celebes dem zweiten Typ an (Kunst, 1940, 53 ff.; 1942, 154; Kaudern, 1927, Fig. 124). Die allgemeine Verbreitung der Klarinette in Asien belegt wieder Sachs (1929, 114: Syrien, Persien, Indien, China, Garo, Shanstaaten).

Die Anzahl der Griffhöcher (Polynesien: 3 bis 4) entspricht der der Instrumente von Ponape (4) und Indonesien (vgl. Kunst, 1940, 56; Sachs, 1929, 114).

Klarinetten kommen auch in Südamerika vor. Die Stellung der Zunge scheint immer dem ersten Typ zu entsprechen. Izikowitz kommt jedoch zu dem Schluß (1935, 262 ff.), daß die Klarinette mit größter Wahrscheinlichkeit ein post-kolumbisches Element ist.

*Längstrompeten*, in Polynesien mit Sicherheit nur von den Marquesas und Neu Seeland belegt, sind sehr einfache Geräte, die im Prinzip gleich selbst in Australien bekannt sind. Ob zwischen den Instrumenten von den Marquesas und denen von Neu Seeland ein Zusammenhang besteht, ist fraglich. Es hat eher den Eindruck, als wären die Trompeten der Marquesas ein sehr junges Element (europäisch?). Sie würden formal (Holzteil mit Bambus-Mundstück) am ehesten Instrumenten von Neuguinea entsprechen (Fischer, 1958, Abb. 439—455).

Die Instrumente von Neu Seeland dagegen, deren Röhre dadurch gebildet wird, daß man zwei Längsteile halbrund aushöhlt und zu einer Röhre zusammengesetzt umwickelt, scheinen dieser Eigentümlichkeit wegen eher in die Gruppe der Rundtrompeten zu gehören, die (als Alphörner z. B.) in einem großen Gebiet Europas und Nordasiens, sowie im südlichsten Teil Südamerikas (Tehuelche, Araukaner) verbreitet sind (Sachs, 1929, 84).

Von ganz besonderem Interesse ist das Anbringen frei vibrierender Zungen in den Längstrompeten von Neu Seeland (Fischer, 1958, 64). Es würde sich bei dieser Vorrichtung um eine „freie Zunge“ handeln, verwandt mit den Durchschlagzungen. Sachs (1929, 216) belegt Instrumente mit freien Zungen

ausschließlich von den kambodjanischen Penong, hier allerdings in quer-geblasenen Rinderhörnern angebracht.

Eine vergleichende Betrachtung des *Schneckenhornes* als ein Element führt zu keinerlei Ergebnissen. Es ist eines der am weitesten verbreiteten Instrumente. Erst eine Untergliederung in Instrumente mit seitlichem Blasloch (quergeblasen) und abgeschlagener Spitze (längsgeblasen) bietet bessere Möglichkeiten. Während die quergeblasenen Schneckenhörner als Gruppe klar zu fassen sind, muß bei den längsgeblasenen die Schneckenart mitbetrachtet werden: Instrumente aus *Cassis* sind immer längsgeblasen, da hier ein seitliches Blasloch offensichtlich nicht angebracht werden kann. Dies ist etwa auch von Sachs (1929) nicht beachtet worden, auch Birket-Smith erkannte diese wesentliche Tatsache nicht (1956, 191).

Das *quergeblasene* Schneckenhorn, in Polynesien allgemein, jedoch nicht an den äußersten Endpunkten (Hawaii, Neu Seeland) verbreitet, ist außerhalb Polynesiens nur im Westen zu finden: Mikronesien, Melanesien und Neuguinea (Fischer, 1958, 162), Indonesien (Sachs, 1929, 85; 1923, 168) und Madagaskar. Damit dürfte dieses Element als allgemein-austronesisches Kulturgut ziemlich klar abzugrenzen sein.

Sachs (1929, 85) führt einen einzigen, unsicheren Beleg für Südamerika (Yecuaná) an. Izikowitz (1935, 228) glaubt, daß diese Instrumente von Weißen übernommen wurden. Der von Heyerdahl (1952, 675) nach Izikowitz (1935, 228) herangezogene Beleg von Peru ist in Wirklichkeit kein Beweis für seine Theorie: Das in Cañete ausgegrabene Schneckenhorn mit seitlichem Blasloch ist aus *Tritonium tritonis*. Diese Schneckenart kommt an der südamerikanischen Westküste nicht vor. Da auch Schneckenhörner mit seitlichem Blasloch in Amerika sonst nicht bekannt sind, dürfte dieses isolierte Exemplar aus Polynesien stammen, jedenfalls über Polynesien hierhergekommen sein.

Das Fehlen des quergeblasenen Schneckenhorns auf Hawaii und Neu Seeland deutet darauf hin, daß dieses Element nicht der ältesten Schicht in Polynesien zuzurechnen ist, vielmehr erst einer späteren Welle angehört, die Hawaii und Neu Seeland nicht mehr erreichte.

Das *längsgeblasene* Schneckenhorn (aus *Triton*, *Charonia*, *Strombus* oder *Fusus*) ist wesentlich weiter verbreitet als das quergeblasene. Es ist über das gesamte Polynesien verbreitet, fehlt jedoch in Mikronesien und Melanesien. Das Vorkommen auf Neu Kaledonien, den Loyalty-Inseln und Fate dürfte mit Sicherheit polynesischem Einfluß zuzuschreiben sein. Speiser (1946, 5) kommt in seiner Untersuchung über dieses Gebiet nicht zu klaren Ergebnissen, weil er das „Muschelhorn“ als ein einziges Element wertet.

Verbreitungsgebiet des längsgeblasenen Schneckenhorns, soweit faßbar, ist Europa, Asien (Persien, Mongolei, Tibet, Ostasien, Indien, Laos), Teile Indonesiens (Enggano, Bali, Java, Borneo, Celebes) und das gesamte Amerika (Sachs, 1929, 37; 1913, 14, 207, 244, 315; 1923, 168; Jackson, 1917, 3, 6, 7, 10; Kunst, 1949, II Fig. 18, 23, 26; Izikowitz, 1935, 228).

Die Schwierigkeiten in der Abgrenzung des längsgeblasenen Schneckenhorns liegen darin, daß nicht immer klar erkennbar ist, ob nicht Instrumente aus *Cassis* von einzelnen Autoren einfach als längsgeblasene Schneckenhörner bezeichnet und von den anderen Arten nicht unterschieden wurden. Daß es sich hierbei tatsächlich um eine besondere Gruppe handelt, wird etwa an den Verhältnissen in Mikronesien und Melanesien klar: Hier finden sich in beiden Gebieten längsgeblasene *Cassis*-Schneckenhörner in fast gleicher Verbreitung wie quergeblasene Schneckenhörner aus *Triton* (oder *Murex*, *Fusus* etc.), doch nirgends längsgeblasene Instrumente aus letzterem Material.

Schneckenhörner aus *Cassis* werden von Indien, Borneo und Celebes erwähnt (Sachs, 1929, 34; Jackson, 1917, 9 f.), nicht aus Amerika.



Nach diesen Verbreitungstatsachen zu urteilen, dürfte das quergeblasene Schneckenhorn als „austronesisches Element“ sich bis Madagaskar im Westen und Melanesien im Osten ausgebreitet haben. Gruppen, die aus dem Gebiet des längsgeblasenen Schneckenhorns kamen (Festland Asien), besiedelten als erste Polynesien, während spätere Gruppen, aus Indonesien über Mikronesien oder Melanesien kommend, das quergeblasene Schneckenhorn mitbrachten, das sich bis Ostpolynesien ausbreitete, die Endpunkte Hawaii und Neu Seeland jedoch nicht mehr erreichte. Ein Exemplar zumindest erreichte jedoch Peru (s. o.). Vom Festland Asiens dürfte sich das längsgeblasene Schneckenhorn erst in relativ junger Zeit nach Indonesien ausgebreitet haben, wie besonders an den Darstellungen der Hindu-Javanischen Reliefs (Kunst, 1949, III. 18, 23, 26) deutlich ist.

Ein weiteres zu vergleichendes Element sind *Mundstücke* an Schneckenhörnern. Kesselmundstücke aus Metall sind aus Indien, Laos, Tibet und Japan belegt (Sachs, 1913, 315; 1923, 169, 173; 1929, 37). Mead (1924, 342, Plate VII, Fig. 1) bildet ein Schneckenhorn von Peru mit Kupfermundstück ab. Izikowitz (1935, 229) ergänzt zwei weitere, nicht ganz sichere Angaben.

In Polynesien kommen Mundstücke an längsgeblasenen Schneckenhörnern nur auf Neu Seeland vor, allerdings aus Holz. In Zentral- und Randpolynesien werden dagegen sonst Mundstücke aus Bambus bzw. kleinen Kürbissen an quergeblasenen Instrumenten angebracht (Fischer, 1958, 162: Tahiti, Tubuai, Marquesas). Wieder findet sich das Element im südlichen Inselmelanesien, auf Vao (Neue Hebriden: Sachs, 1929, 37). Es ist möglich, daß das ursprünglich zum längsgeblasenen Schneckenhorn gehörige Mundstück (Festland Asien) auf das quergeblasene Instrument übertragen wurde.

Wenn auch die Herkunft der Kulturelemente Polynesiens aus dem Westen kaum einem Zweifel unterliegt, so wird man doch die Frage, ob Beziehungen zwischen Polynesien und Amerika festzustellen sind, nicht einfach aus der Betrachtung ausscheiden dürfen. Daß irgendwelche direkten Beziehungen bestanden haben, erscheint in einzelnen Fällen durchaus wahrscheinlich, wenn damit auch nicht festgestellt ist, wer der aktive Teil dieser Beziehungen war.

Die klare Feststellung, ob polynesishe Elemente aus Westen oder Osten stammen, kann nur dann mit Sicherheit getroffen werden, wenn polynesishe Musikinstrumente Parallelen nur im Osten (Amerika), jedoch nicht im Westen haben. Tatsächlich jedoch ist es so, daß Parallelen in den meisten Fällen sowohl im Westen als auch im Osten anzutreffen sind. Die Ursache hierfür ist einfach in einem gemeinsamen Ursprungszentrum (Festland Asien) zu suchen.

Immerhin weist Polynesien eine Reihe von Musikinstrumenten auf, die Entsprechungen im Westen, jedoch nicht im vorkolumbischen Amerika haben:

Maultrommel	quergeblasenes Schneckenhorn
Schneckenhorn aus Cassis	Schlagröhre
freie Zunge in Trompete	Schlagmatte
Kokosnuß-Trommel	Schlagplatte
Klarinette	(Tanzstab)
Schwirrblatt	(Schlagkörper)
Schnabelflöte	
Schwirrgefäß	

Einige Instrumente weisen aufgrund von Einzelementen nach Westen, so die Felltrommel (Schnurspannung) und Panpfeife (gekehlte Oberenden). Mindestens für den Musikbogen scheint das vorkolumbische Alter in Amerika unsicher.

Andererseits scheint eine Verbindung zwischen Amerika und Polynesien (mit Amerika als empfangendem Teil) durch den Fund des quergeblasenen Schneckenhorns in Peru ziemlich sicher.

Ein lokal begrenzter Zusammenhang zwischen Hawaii und Kalifornien bzw. Mittelamerika scheint durch die Elemente Gefäßrassel, Schrapröhre (?), Schlagrute, Stampfbrett, Musikbogen und Nasenspiel deutlich angezeigt zu werden. In den ersten beiden Fällen scheint Hawaii der empfangende, in den letzteren Fällen der gebende Teil gewesen zu sein.

Es lassen sich außer den oben genannten lokal eng begrenzten Verbindungen keine polynesischen Elemente auf dem Gebiet der Musikinstrumente feststellen, die Parallelen *nur* in Amerika haben.

Stellt man zusammen, wo die nächsten Parallelen zu polynesischen Instrumenten im Westen auftreten, so ergibt sich folgendes Bild:

1. Festland Asien — Ostpolynesien:
  - Mundstücke an Schneckenhörnern
  - freie Zunge in Längsttrompete
  - zusammengesetzte Längsttrompete
2. Westindonesien — Ostpolynesien:
  - Schlagrute
  - Kokosnußtrommel
  - Schneckenhorn längsgeblasen
3. Mikronesien — Ostpolynesien:
  - Klarinette
  - Felltrommel
  - Schnabelflöte
4. Mikronesien, Melanesien — (Ost-)Polynesien:
  - Schwirrblatt
  - Blattoboe
  - Cassis-Schneckenhorn
  - Längsflöte
  - Mundspiel (Flöten)
  - Nasenspiel (Flöten)
5. Mikronesien, Melanesien — Westpolynesien:
  - Gegenschlagstäbe
  - Tanzstab
  - Schneckenhorn quergeblasen
6. Indonesien, Melanesien — Westpolynesien:
  - Blattmaultrommel
  - Panpfeife (u. gekehlte Oberenden)
  - gedackte Querflöte
  - Schlagkörper
  - Schlagplatte
  - Schlagröhre
  - Schlitztrommel
7. Indonesien, Melanesien — Ostpolynesien:
  - Musikbogen
  - Gefäßflöte
  - Brummkreisel
  - Schwirrholz
  - offene Querflöte
  - Schwirrgefäß
  - Stampfröhre
  - bootsförmige Schlitztrommel

Man darf wohl mit größter Vorsicht (da zu wenige Elemente zum Vergleich zur Verfügung stehen) die Ergebnisse so zusammenfassen: Randpolynesische Elemente (besonders Sonderformen von Hawaii, den Marquesas und Neu Seeland) sind es, die Entsprechungen direkt auf dem Festland Asiens, in Westindonesien und in Mikronesien haben. Andere ostpolynesische Lokalformen und vor allem gemeinpolynesische Elemente haben Parallelen direkt in Mikronesien und Melanesien. Eine Gruppe von Elementen, die zentralrandpolynesisch ist, hat Entsprechungen nur in Melanesien (und Indonesien), nicht dagegen in Mikronesien.

Westpolynesische Elemente finden ihre nächsten Parallelen fast ausschließlich in Melanesien unter Ausschluß Mikronesiens (zwei Ausnahmen, Gegenschlagstäbe sind ein gemeinpolynesisches Element) mit Ostindonesien als nächstem Bezugspunkt.

Eine Anzahl polynesischer Elemente ist offensichtlich nach dem südlichen Insel-Melanesien gelangt. Es sind dies sowohl gemeinpolynesische als auch ost- und westpolynesische Elemente:

Nasenspiel	(gemeinpolynesisch)
längsgeblasenes Schneckenhorn	(gemeinpolynesisch)
Mundstücke an Schneckenhorn	(ostpolynesisch)
Trommel (? Ureparapara)	(ostpolynesisch)
gedackte Querflöte	(westpolynesisch)
Schlagmatte	(westpolynesisch)
kahnförmige Trogtrommel	(westpolynesisch)

Das Nasenspiel ist auch aus dem nördlichen Melanesien belegt, hier jedoch mit Sicherheit als mikronesischer Einfluß.

Einige Elemente von Neu Seeland finden Entsprechungen nur in Melanesien, so daß angenommen werden kann, daß ein direkter Einfluß vorliegt, der ganz allgemein einer vergleichenden Untersuchung harrt. Diese Elemente sind:

Schwirrholz      Surrscheibe      Längsflöte      Mundspiel

Dazu kommt, direkt von Fidji, die bootsförmige Schlitztrommel. Keine sicheren Parallelen wurden festgestellt für folgende Instrumente, die bis auf die Schlagmatte sämtlich ostpolynesische Elemente darstellen:

heteroglotte Maultrommel (ostpolynesische Form)  
 Schlagstein  
 Schlagkürbis  
 Schlagstab  
 Schwungrassel  
 pu torino  
 nguru  
 Schlagmatte

### Z u s a m m e n f a s s u n g

Die vergleichende Untersuchung der polynesischen Musikinstrumente hat einige Ergebnisse gezeitigt, die naturgemäß infolge der geringen Anzahl vergleichbarer Elemente nur mit Vorsicht ausgedrückt werden können:

1. Innerhalb Polynesiens lassen sich vier große Gruppen von Instrumenten erkennen: westpolynesische, ostpolynesische, gemeinpolynesische und Lokalformen, die ihrerseits vor allem in Randpolynesien (Hawaii, Neu Seeland, Marquesas) verbreitet sind.

2. Daraus ergibt sich, daß Zentralpolynesien keine für dieses Gebiet allein typischen Instrumente aufweist.

3. Die Gliederung Polynesiens von Burrows hat sich in dieser Untersuchung im wesentlichen bestätigt.



4. Die Vergleiche mit Nachbargebieten erbrachten keinen Beweis für die Ansichten Thor Heyerdahls.

5. Einige lokal begrenzte Verbindungen zwischen Polynesien und Amerika sind jedoch sehr wahrscheinlich. Dies gilt besonders für Hawaii (Kalifornien — Mittelamerika). Daneben aber scheint in einem Fall Peru der empfangende Teil gewesen zu sein für ein einmalig archäologisch gefundenes Element (quergeblasenes Tritonshorn von Cañete).

6. Mit ziemlicher Sicherheit lassen sich polynesishe Einflüsse im südlichen Inselmelanesien feststellen, die sowohl aus West- als auch Ostpolynesien stammen.

7. Neu Seeland nimmt eine Sonderstellung aufgrund besonders vieler sonst in Polynesien nicht verbreiteter Elemente ein. Man wird hier mit direkten Einflüssen aus Melanesien rechnen müssen.

8. Ostpolynesishe Elemente haben zum größeren Teil Parallelen direkt auf dem Festland Asiens, in (West-)Indonesien und Mikronesien, eine zweite Gruppe in Melanesien, jedoch nicht in Mikronesien.

9. Westpolynesishe Elemente haben überwiegend ihre nächsten Parallelen in Melanesien, unter Ausschluß Mikronesiens. Mehrere Parallelen weisen vor allem auf Ostindonesien (Timor) sowie Birma und Assam.

#### Literatur

- Balfour, Henry. 1899: The natural history of the musical bow. Oxford.
- Best, Elsdon. 1928: Maori and Maruiwi. Journ. Pol. Soc. 37, 175—225.
- Birket-Smith, K. 1956: An ethnological sketch of Rennell Island. Dan. Hist. Filol. Medd. 35, No. 3. Kobenhavn.
- Born, 1903: Einige Bemerkungen über Musik, Dichtkunst und Tanz der Yapleute. Z. f. E. 35, p. 134—142.
- Burrows, E. G. 1938: Western Polynesia, a study in cultural differentiation. Etnologiska Studier, 7, p. 1—192.
- Culin, Stewart. 1907: Games of the North American Indians. 24th Ann. Rep., Bureau of Am. Ethnol., Washington.
- Damm, Hans. 1929: Kreiselspiele bei den Indonesiern und Südseevölkern. In Memoriam Karl Weule, p. 299—334. Leipzig.
- Dodge, E.S., and Brewster, E.T. 1945: The acoustics of three Maori flutes. Journ. Pol. Soc. 54, p. 39—61.
- Emory, K. P. 1942: Oceanian influences on American Indian culture. Nordenskiöld's view. Journ. Pol. Soc. 51, No. 2, p. 126—134.
- Emsheimer, E. 1941: Über das Vorkommen und die Anwendungsart der Maultrommel in Sibirien und Zentralasien. Ethnos, p. 109—127.
- Fiedler, H. 1929: Die Insel Timor. Friedrichslegen/Lahn.
- Fischer, Hans. 1956: Zwei einfache Musikinstrumente aus Blatt in Ozeanien. Jahrb. Mus. f. Völkerk. zu Leipzig, Bd. XIV/1955, p. 67—73.
- 1958: Schallgeräte in Ozeanien. Bau und Spieltechnik — Verbreitung und Funktion. Sammlung Musikwissenschaftlicher Abhandlungen, Band 38, Baden-Baden.
- 1961: Spiele der Wotut (Ost-Neuguinea). Damm-Festschrift (im Erscheinen).
- Guiart, Jean. 1953: Mythes et chants Polynesiens d'Ouvea (Iles Loyalty). Journ. Pol. Soc. 62, p. 93—118.
- d'Harcourt, R. et M. 1925: La musique des Incas et ses survivances. Paris.
- Heyerdahl, Thor. 1952: American Indians in the Pacific. London.
- Hiroa, Te Rangi. 1941: Pan-pipes in Polynesia. Journ. Pol. Soc. 50, p. 173—184.
- 1944: Arts and Crafts of the Cook Islands. Bishop Mus. Bull. 179, Honolulu.
- Izikowitz, K. G. 1935: Musical and other sound instruments of the South American Indians. Göteborg.

- Jackson, J. W. 1917: Shell-trumpets and their distribution in the Old and New World. Mem. and Proc. of the Manchester Lit. & Philosoph. Soc., Vol. LX, No. 8. Manchester.
- Kaudern, Walter. 1927: Musical instruments in Celebes. *Ethnographical Studies in Celebes*, III. Göteborg.
- Kaufmann, H. E. 1941: Die Spiele der Thadou-Kuki in Assam. *ZfE* 73, p. 40—71.
- Krämer, A. 1927: Westindonesien. Sumatra/Java/Borneo. Stuttgart.
- Kunst, Jaap. 1940: Music in Nias. *IAE*, 38, p. 1—90.
- 1942: Music in Flores. *IAE*. Suppl. zu vol. 42.
- 1949: Music in Java. 2 vols. The Hague.
- Lindblom, G. 1945: Die Stoßtrommel, insbesondere in Afrika. *Ethnos*, p. 17—38.
- Malm, William P. 1959: Japanese music and musical instruments. Tokyo.
- Mead, Charles W. 1924: The musical instruments of the Incas. *Anthrop. Pap. of the Amer. Mus. of Nat. Hist.*, vol. XV, Part III, New York.
- Métraux, A. 1927: Le bâton de rythme. *Journ. Soc. American.*, NS vol. 19, p. 117 à 122.
- Reinhard, Kurt. 1956: Chinesische Musik. 2. Aufl., Eisenach u. Kassel.
- Roberts, H. H. 1936: Musical areas in aboriginal North America. *Yale Univ. Publ. in Anthropology*. No. 12.
- Sachs, Curt: 1913: Real-Lexikon der Musikinstrumente. Berlin.
- 1917: Die Maultrommel. Eine typologische Vorstudie. *ZfE* 49, p. 185—200.
- 1917b: Die Musikinstrumente Birmas und Assams. München.
- 1923: Die Musikinstrumente Indiens und Indonesiens. Berlin (2. Aufl.).
- 1929: Geist und Werden der Musikinstrumente. Berlin.
- 1938: Les instruments de musique de Madagascar. *Travaux et Mém. de l'Institut d'Ethnologie*, XXVIII. Paris.
- Schadenberg, A. 1886: Musik-Instrumente der Philippinen-Stämme. *ZfE* 18, p. (549) — (551).
- Speiser, Felix. 1946: Neu-Caledonien, die südlichen Neuen Hebriden und Polynesien. *Verh. Naturf. Ges. Basel*, LVII, p. 1—24.
- Steinmann, A. 1938: Über anthropomorphe Schlitztrommeln in Indonesien. *Anthropos* 33, p. 240—259.
- Vroklage, B. A. G. 1952: Ethnographie der Belu in Zentral-Timor. Leiden.
- Wieschhoff, H. 1933: Die afrikanischen Trommeln und ihre außerafrikanischen Beziehungen. Stuttgart.
- Wolf, Siegfried. 1941: Zum Problem der Nasenflöte. *Abh. u. Ber. a. d. Staatl. Mus. für Tierkunde und Völkerkunde in Dresden*. N. F. Reihe B, Heft 1. Leipzig.
- Zerries, Otto. 1942: Das Schwirrholz. Stuttgart.

# Peruanische Tonkrüge auf europäischen Südseeschiffen

## Auseinandersetzung mit Thor Heyerdahl

Von

Hans Plischke

Das Zeitalter der Entdeckungen stellte die Seefahrt vor große, für die damalige Zeit kaum überwindbare Aufgaben. Sie erstreckten sich bei längeren, küstenfernen Vorstößen besonders auf die Ernährung der Mannschaft, die der Kapitän in körperlich, aber auch seelisch stets einsatzfähigem Zustand zu erhalten bestrebt sein mußte. Um dieses Ziel zu erreichen, fehlten damals die Mittel. Viele der Fahrten scheiterten, weil die Besatzung der Schiffe bei ungenügender und einseitiger Verpflegung den Mut verlor, zu meutern begann und die Heimkehr erzwang. Andererseits konnte es einem tatkräftigen Kapitän gelingen, mit Grausamkeit, indem man die Rebellen an der Rahe aufhäng, vierteilte oder an fremder Küste aussetzte, eines solchen Aufstandes Herr zu werden und das Unternehmen erfolgreich abzuschließen.

Voran stand die Sorge für das Wasser. Es wurde in Fässern mitgeführt, die man beim Anlaufen von Land mit Frischwasser auffüllen konnte. Bei weit und lange über das Meer führendem Kurs war das jedoch nicht möglich. Diese Schwierigkeit zeigte sich schon bei der ersten Fahrt über die riesige Wasseroberfläche des Stillen Ozeans, die deren Entdecker Magellan in einer mehr als drei Monate währenden Reise von der Südspitze der Neuen Welt in Richtung nach Nordwest durchführte. Die Expedition erreichte am 27. November 1520 die westliche Ausfahrt durch die Magellanstraße, die das Feuerland vom Kontinent trennt, folgte bis etwa 30 Grad südlicher Breite der chilenischen Küste gen Norden und nahm am 21. Dezember nordwestlichen Kurs, den man bis zum 8. März 1521 beibehielt. Unterwegs wurden Ende Januar und Anfang Februar zwei unbewohnte Inseln gesichtet. Der einen gab man den Namen S. Paoblo, der zweiten wegen der vielen Haifische, die dort gefangen werden konnten, den Namen Isla de los Tiburones. Magellan benannte die beiden „unbewohnten Inselchen“, wo „nur Bäume und Vögel“ zu bemerken waren, Islas Infortunadas. S. Paoblo ist wahrscheinlich gleichzusetzen mit Pukapuka, der nordöstlichsten der Tuamotu, Isla de los Tiburones mit Flint, einem isolierten Eiland nordwärts von Tahiti. Ausdrücklich wird berichtet, daß längs ihrer Küsten kein Ankergrund gefunden wurde. Man verweilte jedoch vor der Isla de los Tiburones, um zur Verbesserung des täglichen Lebensmittelbedarfes Fische zu fangen und um die Trinkwasservorräte zu ergänzen. Es wird berichtet, daß die Nahrungsmittel stark zusammengeschmolzen waren und die Leute sich beim Wassertrinken die Nase zuhalten mußten, um es überhaupt genießen zu können<sup>1)</sup>. Schließlich tauchten am 6. März eine kleinere Insel und zwei Gestade auf, die sich am Horizont höher und größer abhoben. Die Eingeborenen erwiesen sich als „vorzüglich geschickte Diebe“, weshalb Magellan den Inseln den Namen Islas de los Ladrones gab.

Über die Verpflegungsverhältnisse gibt der italienische Ritter Antonio Pigafetta, der an dieser Fahrt teilnahm und ein verlässliches Tagebuch geführt hat, aufschlußreiche Auskunft. Im März 1521 findet sich folgender Eintrag: „Auf diesem Meere segelten wir drei Monate und zwanzig Tage (bis zu den Philippinen gerechnet), ohne die geringste frische Nahrung zu genießen. Der Zwieback, den wir aßen, war kein Brot mehr, sondern bloß Staub, der mit Würmern, die die gute Substanz des Zwiebacks aufgezehrt hatten, vermischt und überdies durch den Unrat von Mäusen von einem unerträglichen Gestank durchdrungen

<sup>1)</sup> Gomara, Francisco Lopez de, *Historia general de las Indias*. Amberg 1554.



war. Das Wasser, das wir zu trinken uns genötigt sahen, war ebenfalls faul und übelriechend. Um nicht Hungers zu sterben, waren wir sogar gezwungen, die Rindsleder zu essen, mit denen die große Rahe zum Schutze der Taue umwunden war. Diese, beständig dem Wasser, der Sonne und dem Winde ausgesetzten Lederstücke waren so hart, daß wir sie erst vier bis fünf Tage lang im Meere einweichen mußten, damit sie ein wenig zärter wurden; dann brieten wir sie auf Kohlen, um sie verzehren zu können. Oft kamen wir sogar in die Lage, Sägespäne essen zu müssen und selbst Mäuse, so widrig sie dem Menschen sind, waren eine so gesuchte Speise geworden, daß man bis zu einem halben Dukaten für das Stück bezahlte<sup>2)</sup>.

Nach den Erfahrungen, die die Magellansche Expedition im Stillen Ozean hatte machen müssen, waren die spanischen Schiffe, die in die ausgedehnte Wasserfläche vorstießen, auf eine sorgfältige, der langen Meeresfahrt angepaßte Verproviantierung angewiesen. Sie mußte um so reichhaltiger sein, als man nach der ersten Überquerung dieses Weltmeeres nicht mit Sicherheit auf die Entdeckung von Land und damit auf ein Ergänzen der Verpflegung rechnen durfte. Mit diesen fürsorglichen Vorbereitungen waren die weiteren spanischen Vorstöße, die entweder von der mittellamerikanischen oder von der peruanischen Küste westwärts in den Stillen Ozean unternommen wurden, belastet. In Peru boten sich für das Unterbringen der Lebensmittel auf den Schiffen günstige Voraussetzungen, die sich aus der in diesem Kulturbereich seit alters gepflegten und blühenden indianischen Töpferkunst ergaben. Das Wasser, bisher nur in Fässern verwahrt, konnte infolgedessen auf den spanischen Galeonen auch in größeren Tonkrügen mitgeführt werden. Sie dienten außerdem zum Transport des Pulvers, das in ihnen gut trocken gehalten werden konnte. Sie wurden aber auch benutzt, um Wein oder Schnaps mitzuführen. Bevorzugt waren solche Getränke aus der Gegend von Pisco, einem einst bedeutenden Ort, in dem ebenso wie in dem landeinwärts benachbarten Ica mit Hilfe der von den Spaniern eingeführten Rebe Weinbau betrieben wurde<sup>3)</sup>. Beliebt war auch der in dieser Gegend gewonnene Zuckerrohrbranntwein. Beide, von den Seeleuten im 17. und 18. Jahrhundert geschätzten Getränke wurden längs der peruanischen Küste über See verfrachtet, und zwar ebenfalls in Tonkrügen, die in Peru, voran in der Gegend des Wein- und Zuckerrohrbaus hergestellt und im 19. Jahrhundert unter dem Namen Piscos verwendet wurden. Die alten Quellen benennen — auch in den englischen Beschreibungen einen solchen Tonkrug unter der Bezeichnung jar, ein Wort, das arabisch-spanischen Ursprungs ist. Noch immer sind an der Westküste der Neuen Welt Wein und Schnaps aus dieser Gegend gefragt, von Chile im Süden bis nach Kalifornien im Norden.

In den Berichten, die über die spanischen Südlandsfahrten und über den seit etwa 1570 regelmäßigen Verkehr zwischen Mexiko und den Philippinen vorliegen, wird die Verwendung solcher Tonkrüge erwähnt. Die Spanier suchten überdies — namentlich auf den Schiffen des Acapulco-Manila-Handelsverkehrs — das Wasser, das verbraucht war, zu ersetzen durch Auffangen des Regenwassers. Dies erfolgte durch Matten, die auf dem Verdeck schräg aufgespannt waren. Die unteren Kanten endeten in großen, längs gespaltenen „indianischen“ Rohren, aus denen das gesammelte Regenwasser in Behälter abließ. Lord George Anson, der in den vierziger Jahren des 18. Jahrhunderts eine gegen die spanische Kolonialwelt gerichtete Kaperfahrt nach der amerikanischen Westküste und über den Stillen Ozean befahl, hat über die Wasserversorgung, die auf spanischen Schiffen in der Südsee üblich geworden war, näheren Aufschluß gegeben. Dies geschah in einer nach Erscheinen viel beach-

<sup>2)</sup> Koelliker, Oscar, Die erste Umseglung der Erde. München 1908. S. 126. Eine im Anschluß an Pigafetta gegebene Darstellung der Leiden, denen die Mannschaft der Expedition Magellans infolge der mangelhaften Ernährung ausgesetzt war, bei Mitchell, Mairin, Die Odyssee des Juan de Acurio. Der Roman der ersten Weltumseglung. Wiesbaden. S. 244—65.

<sup>3)</sup> Gerstäcker, Friedrich, Achtzehn Monate in Südamerika. Berlin Bd. 1. S. 390 ff.

teten, beispielsweise auch in Goethes Vaterhaus gelesenen Reisebeschreibung, die von dem Schiffsprediger Richard Walter vortrefflich abgefaßt ist. „Diejenigen, welchen die spanischen Gebräuche in der Südsee bekannt sind, wissen wohl, daß sie ihr Wasser auf den Schiffen nicht in Fässern, sondern in irdenen Krügen verwahren, welche einigermaßen den großen Olkrügen gleichen, die wir oft in Europa sehen. Wenn das manilische Schiff zuerst in See gehet, so nehmen sie weit mehr Wasser mit, als zwischen den Verdecken Raum hat, und daher hängen die Krüge an den Haupttauen und Stagen herum, welches von weitem recht seltsam aussiehet. Und obgleich dieses ein Vortheil bey ihren Krügen ist, daß man weit sparsamer mit dem Wasser umgehen kann, als wenn es in Fässern ist, und daß nichts davon ausleckt, es sey denn, daß sie zerbrechen: so ist doch leicht zu erachten, daß ein Vorrath von Wasser auf sechs, ja auch nur auf drey Monate auf einem dergestalt beladenen Schiffe nicht Raum haben könne, man mag es auch anfangen, wie man wolle, und daß es folglich unmöglich sey, diese Schifffahrt ohne einen anderweitigen Vorrath zu verrichten. Sie bekommen solchen auch zwar. Allein es scheint bey dem ersten Anblicke eine so mißliche Sache zu seyn sich darauf zu verlassen, daß man sich höchstens wundern muß, wie ein solcher Haufen Leute sich in Hoffnung eines so zufälligen Umstandes in die Gefahr begeben können durch den erschrecklichsten Tod, den man sich vorstellen kann, umzukommen. Kurz, ihr einziges Mittel, den Abgang ihres Wassers zu ersetzen, ist der Regen, welchen sie zwischen dem 30. und 40. Grade nördlicher Breite antreffen, und welchen sie stets bereit sind aufzufangen. Zu dem Ende nehmen sie eine große Menge Matten mit sich, welche sie so oft es regnet, schief gegen den Bord des Schiffes legen. Diese Matten gehen von einem Ende des Schiffes bis zum andern, und ihr unterster Rand ruhet auf einem großen gespaltenen indianischen Rohre, so daß alles Wasser, welches auf die Matten fällt, in das Rohr herabfließt und durch dasselbe, gleich als durch einen Trog in einen Krug geleitet wird. Wie zufällig und ungewöhnlich nun auch dieses Mittel sich mit frischem Wasser zu versehen bey dem ersten Anblicke scheinen mag: so hat man doch niemals gehört, daß es ihnen fehl geschlagen sey, und es ist ihnen was gemeines, daß wenn ihre Reise länger als gewöhnlich dauret, sie alle ihre Wasserkrüge verschiedene male füllen“<sup>4)</sup>).

Gerade die von Acapulco nach Manila und vornehmlich die auf der Heimfahrt von den Philippinen nach Mexiko eingesetzten spanischen Galeonen mußten mit einer Seefahrt von längerer Dauer ohne sichere Hoffnung, unterwegs ein gastliches Gestade zu berühren, rechnen. Der erste englische Weltumsegler Francis Drake, der als Freibeuter durch die Magellanstraße in den Stillen Ozean eindrang, brauchte 1579 von der nordkalifornischen Küste, der er den Namen Neualbion gegeben hatte, bei südwestlichem Kurs 68 Tage, bis er im Oktober Land sichtete, wohl die in den westlichen Karolinen gelegene Insel Yap, und von da erreicht er erst nach 14 Tagen die Insel Mindanao, Philippinen. Lord Anson gibt für die Zeit um 1740 an, daß ein von Manila nach Mexiko ausgelaufenes spanisches Schiff bei allerdings tiefer Ladung „selten weniger als 6 Monate“ zu dieser Reise benötige. Diese Heimfahrt mußte allerdings längere Zeit als die Hinfahrt währen, da man gezwungen war, nordwärts des Passatgürtels auf etwa 40 Grad nördlicher Breite ostwärts über den Stillen Ozean den Kurs zu nehmen. Hingegen konnten die von Acapulco ausfahrenden Segler den nach Westen wehenden Passaten, Nordostwinden zwischen dem 5. Grad und 25. Grad nördlicher Breite, sich anvertrauen.

Mit der Gepflogenheit, in der Südsee Tonkrüge zum Transport von Wasser, Wein und Schnaps oder auch von Pulver zu benutzen, machten die Seeräuber — bekannt unter dem Namen Flibustier — eine für sie nutzbringende Bekanntschaft. Sie kaperten spanische Galeonen, die an der peruanischen

<sup>4)</sup> Lord Anson, Reise um die Welt. Leipzig 1749. S. 222—23.



Küste von Hafenplatz zu Hafenplatz, die aber auch zwischen Mexiko und Chile unmittelbar verkehrten und schließlich im Norden des Stillen Ozeans zwischen Mexiko und den Philippinen dem auf wertvolle Güter abgestellten Acapulco-Manila-Handel dienten. Außerdem plünderten und brandschatzten sie die Hafenplätze der von den Spaniern beanspruchten neuweltlichen Westküste. Aus der Zeit um 1720 erwähnt der Engländer Ge. Shelvock, daß man vor der pazifischen Küste Mexikos ein spanisches Schiff entern konnte, auf dessen Verdeck am Bugsriet Krüge sich befanden, die mit Pulver gefüllt waren. Sie sollten mit Luntten zur Explosion gebracht werden, sowie Feinde das Schiff enternten. Auf einer solchen Galeone fanden Engländer 50 Krüge gefüllt mit Schießpulver. Die Piraten übernahmen, wie aus Berichten ersichtlich ist, die spanische Art der Trinkwasserversorgung. Um nur ein Zeugnis anzuführen, sei darauf hingewiesen, daß britische Seeleute vor der mittelamerikanischen Westküste etwa 280 Tonkrüge mit Frischwasser füllten<sup>5)</sup>. Der englische Kapitän James Burney, der als junger Seemann an der dritten Weltumseglung von James Cook teilnahm und dem ein fünfbändiges umfangreiches Werk: *A chronological history of the voyages and discoveries in the South Sea or Pacific Ocean*. London (1803 bis 1817) zu verdanken ist, berichtet nach alten Quellen, wie Flibustier unter dem Befehl von Townley im März des Jahres 1685 vor der mexikanischen Pazifikküste zwei spanische Schiffe nahmen, deren Ladung für Panama bestimmt war. Das eine war mit Mehl, das andere mit Wein, Schnaps und Zucker beladen. Der Wein kam aus dem Weinort Pisco und befand sich in „jars of seven or eight gallons each“. „Ships which lade at Pisco stow the jars one tier on the top of another, so artificially that we could hardly do the like without breaking them: yet they often carry in this manner 1500 or 2000, or more, in a ship, and seldom break one“<sup>6)</sup>.

Die Flibustier betätigten sich zunächst in Westindien aus einem an der Nordküste von Haiti gelegenen Stützpunkt, aus der kleinen felsigen, unbewohnten Insel Tortuga. Seit den achtziger Jahren des 17. Jahrhunderts drangen sie über die Landenge von Darien nach dem Südmeer vor und benutzten vor der amerikanischen Westküste gelegene, unbesiedelt entdeckte, von den Spaniern selten angelaufene Inseln als Rückzugsgebiete, in denen sie sich feindlichem Zugriff zu entziehen versuchten. Dort teilten sie die Beute, die durch Kapern spanischer Schiffe und Plündern spanischer Niederlassungen gewonnen war. Als solche Schlupfwinkel spielten die Inseln Juan Fernandez, die im 17. Jahrhundert gern von englischen und holländischen Seefahrern aufgesucht wurden, für die Flibustier aber weit stärker die Galapagos-Inseln eine Rolle. Auf Mas a tierra, der Robinson-Insel der Juan-Fernandez-Gruppe, konnte man die Wasservorräte ergänzen, Frischfleisch durch Ziegenjagd und Fischerei, aber auch pflanzliche Nahrung, darunter den bei den Matrosen geschätzten Palmkohl (frische Blattspossen), gewinnen. Diese Insel wurde damals häufiger auch von Spaniern aufgesucht. In den vierziger Jahren des 18. Jahrhunderts, in einer Zeit, als Piraten dort kaum mehr Zuflucht suchten, fand Lord Anson Spuren jüngster Anwesenheit. In dem Bericht über diese Reise ist zu lesen: „on shore several pieces of earthen jars; made use of in those seas for water and other liquids, which appeared to be fresh broken. We saw too many heaps of ashes, and near them fish-bones and pieces of fish“<sup>7)</sup>. Die Galapagos-Inseln, von einem spanischen Bischof, der von Panama nach Peru segelte, von Fray Thomas de Balanga, im Jahre 1535 — was sich durch alle späteren Besuche bestätigte — von Menschen unbewohnt entdeckt, wurde von den Flibustiern als Zufluchts- und Erholungs-ort bevorzugt wegen des Reichtums an Schildkröten und Echsen, wegen des

<sup>5)</sup> Historischer Bericht von den sämtlichen durch die Engländer geschehenen Reisen um die Welt. 2. Bd. Leipzig 1775. S. 318, 319, 324.

<sup>6)</sup> Burney, James, *History of the Buccaneers of America*, London 1902. S. 156. Dies ist der Neudruck eines Abschnittes aus dem Hauptwerk.

<sup>7)</sup> Lord Anson, George. *A voyage round the world*. London 1748, S. 131.



Segens an Fischen, den das dortige Meer barg, aber auch wegen des Wassers, das sich allerdings nur auf einigen wenigen Inseln fand. Zudem schreckte die bedrückende Unwirtlichkeit der Natur, die auf den meisten Gestaden herrschte, die Seefahrer ab. Die spanische Entdeckung und Inanspruchnahme sowie der Besuch durch die Flibustier, unter denen das englische Element während ihrer Streifzüge vor der westamerikanischen Küste vorherrschte, spiegelt sich in spanischen und englischen Inselnamen wider, die aus den Seekarten zu entnehmen sind. Nach diesen Eilanden, besonders nach denen, wo Wasser zu finden war, zogen sich die Flibustier von ihren Raubzügen zurück. Sie lebten dort in Saus und Braus, teilten die Beute, legten Lebensmitteldepots an und erholten sich von ihren Streifzügen. 1684 liefen, soweit man nachweisen kann, zum erstenmal solche Seeräuber die Galapagos-Insel an<sup>8)</sup>. Der Pirat William Ambrose Cowley gibt dafür die Beweggründe an: Man wollte dort an geeigneter Stelle Lebensmittelvorräte und andere Beute in Sicherheit bringen, sich außerdem für einige Monate verborgen halten, um bei den Spaniern die Meinung aufkommen zu lassen, die Seeräuber seien verschwunden, neue Angriffe daher nicht zu befürchten. Auf einer Insel, die im Laufe der Zeit unter drei Namen (Santiago, Duke of York-I., St. James) bekannt wurde, legte man 1500 Säcke Mehl, Zucker und andere Lebensmittel nieder. Bei einem zweiten Besuch im Jahre 1685 fand man, als die Vorräte abgeholt werden sollten, daß einige der Säcke von Vögeln angefressen waren. In der Folgezeit tauchten dort Flibustier häufiger auf. Erwähnt seien neben Cowley William Dampier, Edward Davis, Lionel Wafer, Woodes Rogers, Stephen Courtney. Dampier oder Davis hielten sich wiederholt in diesen Schlupfwinkeln auf. Man scheint dort — wenigstens nach allerlei geheimnisvollen Gerüchten — auch Schätze aus der Beute vergraben zu haben. William Beebe<sup>9)</sup> hat, um diese Vermutung zu begründen, darauf hingewiesen, daß Davis wie Rogers die Inselgruppe aufsuchten, nachdem ansehnliche Reichtümer in ihre Hände gefallen waren und daß sie dorthin zurückzukehren die Absicht hatten.

Im Jahre 1709 stießen Flibustier unter Edward Cooke, die schon im Mai nach erfolgreicher Kaperei und der Plünderung von Guayaquil dort Wasser einnahmen, ihre Schiffe ausbesserten und die Mannschaft „erquicken“ wollten, im September bei einem zweiten Besuch auf einer der Inseln auf einige Krüge, die von andern zurückgelassen worden waren.

Zu Beginn des 18. Jahrhunderts hatten die Piraten die geheime und auch offene Unterstützung Englands und Hollands im Kampf gegen Spanien verloren. Ihre Macht schwand schnell dahin. Damit blieben die Galapagos-Inseln sich selbst überlassen. Einen Aufschwung nahm der Besuch seit Ende des 18. Jahrhunderts. Auf der Suche nach ergiebigen, neuen Walgründen wandten sich England und Amerika dem Stillen Ozean zu. Um die Möglichkeiten, die diese Inseln für den Walfang boten, zu ergründen, lebte das Interesse an diesem verlassenem Erdwinkel wieder auf. Aus Eindrücken, die Herman Melville als Matrose auf einem amerikanischen Walfänger, zum Schluß in der Kriegsmarine im Osten der Südsee gewann, entstand seine in viele Sprachen überübersetzte Schilderung dieser verzauberten Inseln. Durch die eigenartige Tierwelt und infolge der isolierten Lage mußte die Inselgruppe die Arbeit der Wissenschaftler, namentlich der Zoologen auf sich ziehen, wie, um nur ein frühes Beispiel zu geben, der Aufenthalt Charles Darwins beweist, der im Jahre 1835 mit der englischen Forschungsexpedition des Schiffes *Beagle* unter Kapitän Fitzroy dort längere Zeit Beobachtungen anstellte.

Einer der ersten Walfänger, der die Galapagos-Inseln aufsuchte, war im Jahre 1793 der Engländer James Colnett mit dem Schiff *Rattler*. Sein Hauptziel

<sup>8)</sup> Historischer Bericht von den sämtlichen durch die Engländer geschehenen Reisen um die Welt. Band 2. Leipzig 1775, S. 10, 12, 109 ff., 117.

<sup>9)</sup> Beebe, William, Galapagos, das Ende der Welt. Leipzig 1926. S. 288 ff.

war, die Ergiebigkeit der Walgründe in diesem Bereich des Stillen Ozeans zu erforschen. Für die von den Flibustiern häufig aufgesuchte Insel St. James gab James Colnett aus dem April und Mai des Jahres 1794 folgende Beobachtungen: „This Isle appears to have been a favourite resort of the Buccaneers, as we found seats made by them of earth and stone, and a considerable number of broken jars scattered about, and some whole, in which the peruvian wine and liquors of the country are preserved. We also found daggers, nails, and other implements“<sup>10)</sup>. Eine sehr eindrucksvolle Beschreibung derartiger Funde, der aus Stein gearbeiteten Sitzgelegenheiten, der Scherben zerbrochener Krüge, der von Rost zerfressenen Entermesser und Dolche, legt Herman Melville einem Besucher in den Mund<sup>11)</sup>.

Zweifellos: Die Flibustier haben wiederholt und auch für längere Zeit die Galapagos aufgesucht. Dort haben sie die voll Wein und Schnaps erbeuteten Tonkrüge leer getrunken und ihren Wasservorrat in solchen Behältern ergänzt. Dabei wird es auch manche Scherben gegeben haben. Einige der Inseln, auf denen Frischwasser vorkam, erwiesen sich für diesen Zweck als hervorragend geeignet. Dazu gehörte neben den beiden Inseln St. James und Santa Cruz Floriania. Dort wurden im Jahre 1953 in der Nähe einer im gebirgigen Innern fließenden Quelle, unweit einer einst als Unterschlupf benutzten Höhle, durch Thor Heyerdahl die ersten Scherben gefunden<sup>12)</sup>.

Der größte Teil der auf den Galapagos-Inseln geborgenen Keramikreste erinnert, wie aus den bis jetzt vorliegenden, jüngst erzielten Funden als gesichert angesehen werden kann, an die Töpferkunst des alten Peru. Diese wurzelt im altindianischen Leben und wurde für weite Teile des peruanischen Küstenstreifens aus der Zeit der Inka bis in die spanische Epoche geprägt durch die Handfertigkeit der Chimu, einer einst im nördlichen Peru am Meer ansässigen Völkerschaft, die von den Inka 1450 unterworfen wurde<sup>13)</sup>. Durch ihre hohen Kulturleistungen hatten sie einen nachhaltigen Einfluß auf die Eroberer. Aus Chimugräbern sind zahlreiche Erzeugnisse der handwerklichen Kunst dieses Stammes geborgen worden. Die Bestattungsorte waren überdies reich an wertvollen Grabbeigaben, die schon frühzeitig, da sie an der Küste leicht erreichbar lagen, wegen der Schätze an Goldgeräten, an Bechern, Schalen, Arm-, Ohr- und Halsschmuck, Stirnreifen, geplündert sind. Sie enthielten Millionenwerte an Gegenständen, die aus diesem Edelmetall gefertigt waren. Dadurch kamen natürlich auch die Grabbeigaben in Gestalt gewerblich vollendeter, stilmäßig durchgebildeter Keramik ans Tageslicht. Diese Töpferkunst lieferte gleichzeitig Massenware durchschnittlicher Art, die im gesamten Inkagebiet bis nach Mittelperu Verbreitung gefunden hat und daher sehr beliebt gewesen sein muß. Raubgrabungen in dem Küstenstreifen Perus erfolgten seit der Konquistazeit durch die Jahrhunderte, und wurden auch durch die Flibustier, wenn sich Gelegenheit bot, durchgeführt. Sie gewannen zusammen mit töpferischen Erzeugnissen allerlei Goldfunde aus den an der Küste gelegenen ausgedehnten Gräberfeldern<sup>14)</sup>. Solche Beute hat man nach den Angaben der Piraten in den Schlupfwinkeln der Galapagos-Inseln geteilt. Daher ist es wahrscheinlich, daß die aus verschiedenen alten Gräbern gestohlenen Keramiken als wertloses Gut beiseite geworfen wurden. Andererseits ist jedoch zu beachten, daß hinein bis in die nachinkaische, die spanische Zeit die alte, in der Inkazeit übernommene Handfertigkeit der Chimu gepflegt worden ist. Der Chimustil lebte weiter in den für den täglichen Gebrauch bestimmten Erzeugnissen

<sup>10)</sup> Colnett, James. Voyage to the South Atlantic and round Cape Horn into the Pacific ocean. London 1798, S. 156—57.

<sup>11)</sup> Melville, Herman, Die verzauberten Inseln. München. 1947, S. 36—37.

<sup>12)</sup> Wittmer, Margret, Postlagernd Floriania. Frankfurt a. M. 1959, S. 255—56.

<sup>13)</sup> Disselhoff, Hans Dietrich, Geschichte der altamerikanischen Kulturen. München 1953, S. 303 ff.

<sup>14)</sup> Bernatzik, Hugo, Die große Völkerkunde. 2. Aufl. Bd. 3. S. 195—96. Bushnell, Geoffrey H. S. Peru. Köln 1957, S. 16, 34.

der Webkunst sowie der Töpferei<sup>15)</sup>. Der an sich schon vordem im Inkastaat beliebte Chimustil blieb erhalten. Die für den täglichen Bedarf bestimmten Gefäße waren es, die zum Aufbewahren von Schnaps und Wein und auf den Schiffen für das Unterbringen des Wassers dienten. Wie eindeutige Zeugnisse belegen, führten spanische Segelschiffe oft mehrere tausend solcher Tonkrüge mit sich<sup>16)</sup>. Den Flibustiern, die auf spanische Schiffe vor Amerikas Westküste Jagd machten, fielen auch solche Gefäße in die Hände, die sie gleich den Spaniern verwendeten und mit ihrer Beute zu den Rückzugsgebieten brachten. Diese Tatsachen, die sich aus den entdeckungs- und seefahrtsgeschichtlichen Vorgängen ergeben, müssen beachtet werden, wenn man keramische Funde, die auf den Galapagos zutage treten, richtig bewerten und deuten will.

Im Jahre 1953 hielt sich von Mitte Januar bis Mitte März Thor Heyerdahl mit einer Expedition auf den Galapagos-Inseln auf, angelockt durch die Hoffnung auf Funde, die den Besuch dieser Gruppe von Peru aus für die voreuropäische Zeit beweisen würden. Das norwegische Unternehmen erzielte eine überraschend stattliche Ausbeute<sup>17)</sup> und konnte Scherben auf Floriania im Hinterland der Black Bay, auf Santa Cruz in der Whale Bay und am Cabo Colorado, ferner auf Santiago in der James — wie in der benachbarten Buccaneer — Bay bergen. Die auf den drei Inseln gewonnenen zahlreichen tönernen Scherben (etwa 2000 Stück) zeigten, abgesehen von solchen Stücken, die als „samples of modern ceramics“ zu kennzeichnen sind, peruanischen Chimustil. Dazu gesellten sich auf Santiago und Santa Cruz Funde, die Beziehungen zur Tiahuanacotöpferei des Küstenbereiches nahelegten. Sie stammen von Tonkrügen, die in meeresnahen Streifen Ecuadors und Perus heimisch waren. Thor Heyerdahl sah in ihnen sichere Beweise dafür, daß die Inselgruppe in vorspanischer Zeit durch indianische Seefahrer aus Ecuador und Peru erreicht worden sei. Auch einige, aus Flint bestehende „Artefacte“, dazu ein solcher aus Obsidian (insgesamt 5), außerdem ein runder, in der Mitte gelochter Stein aus „chalky stone“ sowie ein Stück aus dem gleichen Material wurden gefunden. Weder Feuerstein noch „chalky stone“ sind auf den Galapagos-Inseln zu Hause. Auch diese Funde wurden daher zunächst von Thor Heyerdahl als Stütze seiner Theorie ausgewertet. Die aus Feuerstein bestehenden Steinstücke sind, wie die Abbildungen wahrscheinlich machen, nach der Form, Größe und den Benutzungsschlagmarken gebraucht worden zum Bedienen der Steinschloßflinten, wie sie im 17. und 18. Jahrhundert auch von den Flibustiern verwendet wurden. Sie müssen auscheiden, um eine vorspanische Berührung dieser Inseln zu beweisen. Zunächst bewertete gerade diese Stücke Thor Heyerdahl im Sinne seiner Annahme. Er betonte in seiner ersten vorläufigen Veröffentlichung, daß Flint auf den Inseln nicht vorkomme und die Stücke daher eingeführt sein müßten durch indianische Seefahrer, die vom südamerikanischen Festland übersetzten. In der späteren Arbeit werden diese Steinfunde beiseite geschoben mit der Bemerkung „a number of identifiable gun flints“. Erschwert wird übrigens ein Ausnützen dieser Steinstücke im Sinne eines Beweises für einen indianischen Besuch in vorspanischer Zeit durch den Umstand, daß sie zusammen mit Topfscherben ausgerechnet an den Landeplätzen gefunden wurden, die die Flibustier anzulaufen pflegten. Die beiden anderen Steinstücke, das runde, in der Mitte durchbohrte, aufgelesen auf Santiago in der James Bay, und der in der Whale Bay auf Santa Cruz gesicherte Beleg aus dem gleichen Material reichen als Beleg für vorspanische Beziehungen keineswegs aus. Sie können leicht zurückgehen

<sup>15)</sup> Bushnell, S. 120, 140, 158.

<sup>16)</sup> Dazu noch einige Belege. Ranke-Graves, Robert von, Die Inseln der Torheit. Köln. S. 87, 118—19, 173. Kübler-Sütterlin, Otto, Kolumbus Australiens. Das Wagnis des Pedro Fernandez de Quiros. Freiburg 1956. S. 34, 47, 166 ff.

<sup>17)</sup> Heyerdahl, Thor, Preliminary report on the discovery of archaeology in the Galapagos Islands. In: Anais do XXXI congresso internacional de americanistas Sao Paulo. Vol. II. Sao Paulo 1955, S. 686—696. Heyerdahl, Thor and Skjölsvold, Arne, Archaeological evidence of pre-spanish visits to the Galapagos Islands. In: Memoirs of the Society for american archaeology. Nr. 12. 1956. Salt Lake City, Utah. (71 S.)



auf einen der vielen Aufenthalte, die europäische Schiffe wegen des Vorkommens von Süßwasser gerade in den Ankergründen der Fundorte genommen haben. Die zahlreichen Scherben — dies muß beachtet werden — wurden gefunden in den im 17. und 18. Jahrhundert angelaufenen Buchten, auf Floriana im Hinterland in der Nähe einer Wasserstelle. Besuche just dieser Orte lassen sich aus den Quellen nachweisen, die über die Flibustierfahrten vorhanden sind.

Die in den alten Berichten niedergelegten Beobachtungen über den in der Südsee üblich gewordenen Gebrauch peruanischer Töpferei-Erzeugnisse auf spanischen, im Anschluß daran auf anderen europäischen Segelschiffen und die Reisebeschreibungen der Flibustier über ihre Raubfahrten müssen bei der Deutung der auf den Galapagos-Inseln gemachten Scherbenfunde ausgewertet werden. Sie bezeugen, wie weitgehend solche tönernen Gefäße Perus auf europäischen Schiffen im Stillen Ozean verwendet wurden und wie auch altindianische irdene Grabbeigaben durch die Flibustier auf die Galapagos-Inseln gelangt sein können. Selbst Scherben vorspanischen, altindianischen Stils geben somit kein sicheres Beweismittel für einen voreuropäischen Besuch dieser Inselgruppe durch Seefahrer, die von der Festlandküste gekommen sein sollen. Wie vorsichtig vorgegangen werden muß, drängte sich gerade für die Galapagos-Inseln jüngst auf. Der deutsche Siedler Wittmer, der sich im Jahre 1932 auf Floriana in der Nähe einer altbesuchten Quelle niederließ, hatte aus vulkanischem Gestein ein menschliches Gesicht herausgearbeitet. Dies wurde 1948 durch einen amerikanischen Kapitän photographiert. Bei der Vorführung dieser Aufnahme in New York wollten Fachleute diese Skulptur als einen Steinkopf deuten, der altperuanische Beziehungen beweise. Thor Heyerdahl, der diese Plastik mit hoher Erwartung untersuchte, erfuhr von der Familie Wittmer das Geheimnis dieses Kunstwerkes, das damit als Beweismittel für altindianische Besuche dieser Insel ausfiel<sup>18)</sup>.

So umfangreich die Materialien sind, die die Expedition von Thor Heyerdahl sicherstellen konnte: die alten Quellen, die über die seefahrtsgeschichtlichen Vorgänge und die Verwendung peruanischer Tonkrüge auf europäischen Segelschiffen im Bereich der neuweltlichen Westküste aus der Zeit des 16. bis 18. Jahrhunderts vorliegen, lassen nicht zu, diese Funde als Belege für altindianische Vorstöße anzusehen, auf denen die Galapagos-Inseln schon in voreuropäischer Zeit durch Indianer aus Ecuador oder Peru erreicht worden sein könnten.

<sup>18)</sup> Wittmer, Margret. Postlagernd Floriana. Frankfurt 1956. S. 250 ff.

## II. Buchbesprechungen und Bibliographien

**Das Fischer-Lexikon Bd. 13: Völkerkunde.** Herausgegeben von Dr. Herbert Tischner. Mitarbeiter: Wilhelm Bierhenke, Kunz Dittmer, Wolfgang Haberland, Horst Hartmann, Ulla Johansen, Lorenz G. Löffler, Hans Nevermann, Helmut Petri, Hans-Hermann Petri, Herbert Tischner.

Herausgeber und Mitarbeiter haben die schwierige Aufgabe übernommen, die ungeheure Vielfalt der außereuropäischen naturvolklichen Kulturen auf rund 330 Seiten Taschenbuchformat in knapper Skizzierung der wesentlichen Merkmale darzustellen, um damit einem über die Fachwelt hinausgehenden, an der Völkerkunde interessierten Kreis ein kleines, regional geordnetes Handbuch zu bieten. Dementsprechend ist die Fülle der ethnographischen Fakten unter geographischen Gesichtspunkten zusammengefaßt und nach dem Alphabet gegliedert, in vielen Einzelheiten wohl treffend und zuverlässig, aber nicht in einheitlicher Disposition. Deshalb ist die Einteilung nicht immer übersichtlich. Für die meisten Kontinente (besonders Afrika und Asien) ist das Material auf mehrere Artikel an verschiedenen Stellen des Lexikons verteilt. Aber das sorgfältig zusammengestellte Register erleichtert die Orientierung. Auf eine Interpretation der Befunde wird bewußt verzichtet. Dafür gibt ein Literaturverzeichnis dem Leser Hinweise und Anregungen zum Studium der Vergleiche und Zusammenhänge, deren Kenntnis notwendig ist, wenn man die Kulturen in ihrer Ganzheit begreifen will. — Die Kulturbilder gehören in der Mehrzahl der Vergangenheit an, und die Probleme der Kulturkontakte und der Akkulturation sind absichtlich weggelassen. Es soll in erster Linie gezeigt werden, welche Vielseitigkeit und Vielschichtigkeit die Kulturentwicklung aufzuweisen hatte und unter welchen Bedingungen und Voraussetzungen die Naturvölker lebten, die inzwischen ganz untergegangen sind oder ihr Gesicht gewandelt haben und auch als weltpolitisch bedeutsame Machtfaktoren von sich reden machen.

Werner Lang

**Bulletin der Schweizerischen Gesellschaft für Anthropologie und Ethnologie.** 35. Jahrgang 1958/59. 112 Seiten, 2 Tafeln, 30 Abbildungen und 26 Tabellen. Bern 1959: Bächli & Co.

Bächli setzt seine Studien als Mitarbeiter des Department of Anthropology, Government of India, Kalkutta, fort. Seine anthropologischen Untersuchungen aus dem Jahre 1951 an 181 m. und 17 w. Tibetanern, die in Sikkim und Nordbengalen die tibetansische Grenze überschritten, wobei er in einem Vortrag die allgemeine Körperform (2 Tab.) und in einer Originalabhandlung (1 Abb., 18 Tab. und 12 Fotos) die Größen- und Formverhältnisse von Kopf und Gesicht behandelt, lassen in der nördlichen Wüste (Chang-Tang) und im östlichen Bergland (Kam) eine schlanke, hohe, schmalköpfige Körperform mit größeren sagittalen und kleineren transversalen Maßen erkennen, die sich deutlich von der kleineren, gedrungeneren und kurzbeinigen Körperform im zentralsüdlichen (Tsang) und südöstlichen Stromgebiet (Ü) unterscheidet, wenn auch die Bevölkerungen aller Provinzen ineinander überfließen. Eine Mongolenfalte findet sich bei fast der Hälfte der Untersuchten; doch bleibt vielfach der mittlere Teil des freien Lidrandes sichtbar und nicht selten überdeckt eine laterale Falte den äußeren Augenwinkel. 49,7 % der Leute zeigten Affenfalte oder Ansätze hierzu, in 2,5 % kam Sechsfingrigkeit vor, bei 67 % der Männer und bei 40 % der Frauen war die zweite Zehe am weitesten nach vorn vorstehend und bei nur 2 Personen konnte Rechtshändigkeit eruiert werden. Bächli's Durchführung der Blut- (78 Personen), Speichel- (45) und Geschmacksteste (69) bei den in den Berggebieten von Kerala (ehemaliges Travancore) lebenden Mala-Vedan (3 Tab.) ergab eine beachtliche Häufigkeit der Blutgruppen A und B und ein Überwiegen der Geschmacksunempfindlichkeit gegenüber PTC (wohl als Folge einer Abstumpfung durch den Genuß starker Gewürze) sowie eine hohe Genfrequenz für Nichtausscheider. Im Vorkommen von M vermitteln die Mala-Vedan zwischen den bisher isoliert erscheinenden Malapantaram und anderen süd-

indischen Stämmen. Für die südindischen Stämme ist eine starke Variabilität aller dieser Merkmale gegeben. Mittels der statistischen Methode von Bordes und Bourgon (1951) sowie von de Sonnevile-Bordes und Perrot (1953), die den gesamten Typenschatz einer Fundsicht berücksichtigt, konnte Bay das Silexmaterial der obersten Schicht der in der Kastelhöhle im Kaltbrunnental ausgegrabenen Balm als identisch mit „couche moyenne“ von Villepin (Dordogne) erkennen und so dem „magdalénien final“ (Magd. VI/2) zuweisen. Damit gelang die Einordnung des Magdalénien der Nordschweiz in die westeuropäische Chronologie.

Die Nachrufe betreffen den Schlaginhaufen-Schüler Dr. Willy Wechsler (1908 bis 1958), weiland Hauptdozent der Kurse für Turnen und Sport an der ETH in Zürich, den Sportmediziner Professor Dr. med. Wilhelm Knoll (1876—1958) (Arosa und Hamburg) und den Konservator am Kantonalmuseum für Archäologie und Geschichte zu Lausanne, Fräulein Anne-Lise Reinbold (1905—1958).

Unter den Originalabhandlungen beschäftigt sich Huber mit der von ihm in den Jahren 1951—1957 mehrere Male beobachteten Erntefeier oder dem Opfer der Erstlingshirse bei den Krobo als dem bedeutendsten Stamm der Adangme-Gruppe im Südosten Ghanas (Westafrika) (4 Abb.). Die Hirse wird heute fast nur noch für kultische Zwecke angebaut, indem die Priester der bedeutenderen Gottheiten eigene Farmen anlegen. Das Erstlingsopfer wird nicht, wie in anderen westsudanischen Ackerbauarten den Ahnen, sondern den Gottheiten als Fruchtbarkeits- und Segensspender dargebracht. Schlaginhaufen veröffentlicht seine Beobachtungen an dem damals 26jährigen holländischen Riesen van Albert, der mit 254 cm (nach Forrai [1958] als 61jähriger mit 244 cm) Körperhöhe einen der allergrößten je gemessenen Menschen darstellt (6 Abb. und 3 Tab.). Zwar gehen die absoluten Maße über die Norm der von ihm repräsentierten nordischen Rasse hinaus, indessen sind die Formverhältnisse durchaus normal, ohne daß sich ein Hinneigen zur Akromegalie zeigt. Über die Gräber alter Zürcher in der Predigerkirche als einer der ältesten Kirchen Zürichs berichtet Niggli-Hürlimann. Als 1917 die Gräber des längst nicht mehr zur Kirche gehörigen Chores beseitigt werden sollten, wurde ein Plan der Grabplatten mit den Namen, allerdings ohne weitere Angaben, aufgenommen und die Grabinschriften dem Anthropologischen Institut der Universität Zürich übergeben, aber auch teils von ihm geborgen. Verfasserin identifiziert die Persönlichkeit der Begrabenen an Hand des handschriftlichen Totenbuches der Predigerkirche im Verein mit einer von David von Moos 1785 herausgegebenen Sammlung alter Grabinschriften, so daß bis auf wenige Fälle alle mit Namen angeführten Personen sich sicher bestimmen ließen. Wurden von 10 lokalgeschichtlich bedeutsamen Persönlichkeiten Überreste überhaupt nicht aufgefunden und waren von 42 im Jahre 1785 verzeichneten Gräbern 4 gar nicht mehr vorhanden, so gelang die namentliche Feststellung doch noch bei 18 Gräbern. Es werden Lebensabriß und Skelettbeschreibung jeweils zusammengestellt (7 Textabb. und 3 Abb. auf 2 Taf.). Diese außergewöhnliche Monographie (S. 39—92) ist ein vorbildliches Beispiel der Zusammenarbeit von Familien- und Lokalgeschichte mit der Anthropologie. Natürlich werden auch die nicht mehr identifizierten Gebeine beschrieben.

Karl H. Roth-Lutra (Mainz)

**Bulletin der Schweizerischen Gesellschaft für Anthropologie und Ethnologie.** 36. Jahrgang 1959/60. 75 Seiten, 4 Tafeln, 4 Abbildungen, 34 Schädelkonturen, 24 Tabellen und 1 Kartenskizze. Bern 1960: Böhler & Co.

In den auf der Jahresversammlung 1959 zu Lausanne gehaltenen Vorträgen berichtet Büchi über ABO-, MN- und Rh-Blutgruppen, Ausscheiderstatus, Sichelzellen, Geschmacksempfindlichkeit gegenüber PTC und Farbensinn bei den Kurumba (Nilgiri, Indien) und über Blut und Geschmack der Mala-Kuruvan (Kerala, Indien) und Gloor über anthropologische Veränderungen der Walliser Bevölkerung. Aus der Untersuchung an 90 m. und 26 w. Kurumba erschließt der Verfasser eine Herkunft des Stammes aus der südindischen Dschungelbevölkerung mit einem unverkennbaren Genzuschuß von den Toda. Mit den gleichgerichteten Untersuchungen an 25 m. und 11 w. Mala-Kuruvan (3 Tab.) werden die bisherigen Ergebnisse für Mittel-Kerala bestätigt, wenn auch M nicht so häufig aufzutreten scheint. Sichler fehlen. Das Nichtausscheidern zeigt eine breite Streuung. Das Nichtschmeckern scheint etwa halb



so häufig zu sein wie das Schmeckergen. Gloor belegt den Vorgang der Debrachykephalisation (Kopfentrundung) jedenfalls für Unterwallis seit dem letzten Viertel des vorigen Jahrhunderts. Wird die Methode von Czekanowski-Wanke zum Ermitteln der Rassenverteilung angewandt, so ergibt sich eine unverhältnismäßige Zunahme des mediterranen Elementes, die aber keineswegs durch die italienische Zuwanderung erschöpfend geklärt werden kann, setzt diese, doch an sich schwach, auch relativ spät ein. Jedenfalls gehört Wallis nicht mehr zu den brachykephalen Regionen der Schweiz, deren Anteil sich sowieso rasch zu vermindern scheint.

Ein Nekrolog ist dem Ethnologen Paul Radin gewidmet, der nicht nur in den Vereinigten Staaten, sondern auch in der Schweiz wirkte und veröffentlichte.

Die Originalabhandlungen verteilen sich halb und halb auf Völkerkunde und Anthropologie. Nimmt Steinmann eine Neuerwerbung der Zürcher Sammlung für Völkerkunde zum äußeren Anlaß zu Betrachtungen über die stilistisch kennzeichnenden Merkmale der megalithischen Kunst zeigenden Holzfiguren von Kafiristan (1 Abb. und 1 Kartenskizze), die sowohl ein Jahr nach dem Ableben zum Gedenken Verstorbener verfertigt als auch bisweilen zu Lebzeiten für Dorfhäuptlinge errichtet werden, so entwickelt Hinderling eine Methode zur technischen Bestimmung von Fäden für den völkerkundlichen Gebrauch (4 Tab.), um so dem Kulturelement „Faden“ zur angemessenen Beachtung zu verhelfen, wobei einmal das Ausgangsmaterial und dann die Verfahrenstechnik (Drillrichtung, handgedrillt oder gesponnen, Zwirnung; Flechtschnüre; weitere Möglichkeiten zur Herstellung von schnurartigen Formen; Herstellung in einem Zug als Ganzes oder stückweise im Verlaufe der Weiterverarbeitung) zu studieren sind. Sowohl an der ethischen Einheit der Bega (NO-Afrika) als auch an der geographischen Einheit Neuguinea wird das Verfahren mit seinen Ergebnissen exemplifiziert. Hug gibt eine anthropologische Begutachtung des Grabfundes auf der Ufenau, der über Beschreibung der Skelettreste, Vergleich mit den historischen Nachrichten über die Körperbeschaffenheit und Vergleich mit den zeitgenössischen Bildnissen (Maßtabellen, 3 Abb. im Text und 7 Abb. auf 4 Taf.) offenbar Ulrich von Hutten zuzusprechen sein dürfte: „Ohne den negativen pathologischen Befund würde ich als Anthropologe eher für als wider Hutten plädieren, ähnlich wie es Linus Birchler auf Grund der historischen Indizien tut.“ Bay bearbeitet die menschlichen Skelettreste von St. Romai bei Lauwil (spätmittelalterliches Beinhaus und Friedhof) im Kanton Basel-Land (11 Tab. und 34 Schädelkonturen von 8 Schädeln). Es dürfte sich um einen Laienfriedhof für die umliegenden Dörfer handeln, aus dem 15 Schädel und Schädelreste nebst 16 Langknochen zur Verfügung stehen. In einheitlicher und reiner Ausprägung finden sich typische spätmittelalterliche und neuzeitliche Disentis-Formen der eingesessenen Bevölkerung. Karl H. Roth-Lutra (Mainz)

**Wolf, Siegmund A.: Großes Wörterbuch der Zigeunersprache (romanitšiw). Wortschatz deutscher und anderer europäischer Zigeunerndialekte. Bibliographisches Institut, Mannheim 1960. 287 Seiten im Lexikonformat. Leinen 48,— DM.**

Nach seinem „Wörterbuch des Rotwelschen“ legt S. A. Wolf nun ein durch Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft entstandenes „Großes Wörterbuch der Zigeunersprache“ vor, das als Kernstück der sprachwissenschaftlichen Forschungen des Autors angesprochen werden darf.

Die Schwierigkeiten philologischer Arbeit an einer Sprache, die keine Schriftsprache ist, werden durch eine glückliche Synthese bewältigt, in der die Ergebnisse der älteren Romani-Philologie mit einer neuen Wörtersammlung verbunden sind. So stößt zu dem gesicherten Wortbestand, aus dem sich die gemeinsame Grundlage aller Zigeunerndialekte erschließen läßt, eine Fülle von Lehnwörtern, die die Zigeuner ihren Gastländern verdanken.

Der durch Sprachaufnahmen mit dem Tonbandgerät erfaßte neuere Wortschatz erhält als Sprachdokument noch eine besondere Bedeutung, wenn man an Entwicklungen denkt, wie sie Dostal (Archiv für Völkerkunde X, 1955, S. 1—15) bei österreichischen Zigeunern beobachtet hat: Im Verlauf des mit wirtschaftlichen Umstrukturierungen einsetzenden Assimilationsprozesses beginnen z. B. die Romani des Burgenlandes ihre Sprache zu vernachlässigen, d. h., sie geben die Zweisprachigkeit zugunsten der Landessprache auf, und die Jugendlichen sind des Romani schon nicht mehr mächtig.

Diese auch in Südosteuropa festzustellenden Entwicklungen lassen uns nicht die Erwartung des Autors teilen, daß „gleichwie in Deutschland so auch in vielen anderen Ländern des Erdballs noch geraume Zeit die Klänge des Romani nicht verhallen“ werden (S. 32).

Zur Bewältigung der veränderten großen Aufgaben, die der Romani-Philologie aus den angedeuteten Entwicklungstendenzen erwachsen, wurde mit dem vorliegenden Wörterbuch eine gute Basis geschaffen. Die Hinweise auf die Herkunft der einzelnen Lehnwörter und die etymologischen Angaben werden nicht nur den Sprachwissenschaftlern — z. B. für eine Wortgeographie des Romani — von Nutzen sein, sondern in Verbindung mit anderen Kriterien auch dem Ethnologen wertvolle Aufschlüsse geben. Durch den Bezug auf die klassischen Werke der Romani-Philologie ist der Benutzer des Wörterbuches in der Lage, andere philologische Aspekte in der jeweils angegebenen Literatur zu finden.

Hervorzuheben ist, daß der Autor bei unterschiedlich angebrachten Akzenten für Betonung oder Vokalqualität, wie sie z. T. in den alten Quellen anzutreffen sind, keine bevorzugende Entscheidung trifft, sondern in nicht eindeutig zu klärenden Fällen die Bezeichnungen wegläßt. Ein weiterer Vorzug des Werkes besteht in einem alphabetisch geordneten Verzeichnis der deutschen Wortbedeutungen, durch deren entsprechende Bezifferung die Synonyma der verschiedenen Romani-Dialekte aufzufinden sind. So weisen z. B. die Ziffern bei dem Wort ‚Arzt‘ hin auf die Bedeutungen doktoris, dramaskero, feldscherari, kemindjis, mangar, nasslabasskaro, padar, rataskero, sastepaskero.

In kurzen Kapiteln werden einleitend Sprache und Geschichte der Zigeuner abgehandelt und die Entwicklung der Romani-Philologie sowie der Stand der Zigeunerforschung umrissen. Von besonderer Bedeutung dürfte dabei der mit guten Quellenangaben versehene Bericht über das Schicksal der Zigeuner während der Zeit des Dritten Reiches sein.

Die kritisch kommentierte Bibliographie des benutzten Schrifttums gibt trotz eingestandener Auslassungen einen guten Überblick über die Werke der Zigeunerphilologie. Bedauerlich ist das Fehlen einer basischen Grammatik, die den Nutzen des Wörterbuches noch erhöht hätte. Die ursprüngliche Absicht des Autors, eine solche dem Werk mitzugeben, mußte aus arbeitstechnischen Gründen fallengelassen werden; wir werden aber auf eine Monographie des deutschen Zigeunerdialektes verwiesen, die in absehbarer Zeit erscheinen und das Vermißte enthalten soll.

K. Volprecht

**Paulson, Ivar: Die primitiven Seelenvorstellungen der nordeurasischen Völker. Eine religionsethnologische und religionsphänomenologische Untersuchung. The Ethnographical Museum of Sweden (Statens Etnografiska Museum), Monograph Series, Publication No. 5, Stockholm 1958.**

Die Seelenvorstellungen der nordeurasischen Völker sind in den letzten fünfzig Jahren wiederholt mehr oder weniger eingehend behandelt worden; zu einer umfassenden Synthese derselben war es bisher aber nicht gekommen. Es ist deshalb sehr zu begrüßen, daß durch die obige Publikation des im Exil lebenden estnischen Gelehrten Ivar Paulson diese Lücke ausgefüllt worden ist.

Aufgeteilt ist das Buch in zwei Teile. Im ersten Teil wird auf Grund einer deskriptiven religionsethnographischen Methode der „grundlegende Dualismus in den primitiven Seelenvorstellungen der nordeurasischen Völker“ behandelt. Jedes Volk ist in diesem Teil für sich behandelt worden, um zu zeigen, welche Seelenkonzeptionen gerade die konstituiven Elemente im Seelendualismus des betreffenden Volkes gewesen sind, wie sie beschaffen waren, wie sie funktioniert haben usw. Die Reihenfolge der untersuchten Völker richtet sich zur Hauptsache nach den gegebenen geographischen Verhältnissen, jedoch unter Berücksichtigung der sprachlichen Gruppierungen, die aber ungefähr mit der regionalen Aufteilung konform gehen. Zuerst werden die finnisch-ugrischen Völker, dann die samojedische Sprachengruppe, die Jenissejer, die tungusisch-mandschurischen Stämme und schließlich die paläosibirischen Völker behandelt, auch auf die Ainu wird kurz eingegangen.



Wohl das Hauptergebnis dieses beschreibenden Teils ist die Aufdeckung, daß sich die Seelenauffassung der nordeurasischen Völker, ähnlich wie das bereits von Åke Hultkrantz für Nordamerika festgestellt worden ist, durchgehend als eine dualistisch-pluralistische darbietet. Paulson rechnet, wie vor ihm bereits Arbmänn und Hultkrantz, mit einer Freiseele und einer Körperseele, die beide ganz verschiedene Funktionen haben. Die Freiseele bezeichnet er als die „außerkörperliche Erscheinungsform des Menschen“; sie ist das freie, außerkörperliche Erscheinungsbild ihres Eigentümers, den sie in inaktiven, passiven Zuständen „in seiner ganzen, geschlossenen, außerkörperlichen Identität vertritt“. Die Körperseele ist dagegen die Seele, die dem Menschen Leben und Bewußtsein verleiht; oft wird sie mit dem Atem identifiziert. In Nordeurasien lassen sich allerdings eigentliche Belege für eine allgemeine, einheitliche Körperseele nicht finden, dafür zerfällt sie hier zumeist in eine oder mehrere Lebensseele(n), bei einigen Völkern auch noch in eine Ich-Seele.

Im zweiten Teil seiner Arbeit hat Paulson eine „Phänomenologie“ der Seelen der nordeurasischen Völker gegeben; es ist dies der komparative phänomenologische Teil der Untersuchung, der eine Analyse der im ersten Teil beschriebenen Seelenauffassungen bei den verschiedenen Völkern bringt. Dabei wird der Versuch unternommen, die spezifischen Auffassungen von der Seele bei den nordeurasischen Völkern sowohl nach ihrer Struktur und Funktion, als auch nach ihrer Form und ihrem Inhalt zu ordnen und zu analysieren, um so eine Grundlage für weitere Untersuchungen zu schaffen. Besonders interessant in diesem Teil ist ein Kapitel über die Kinder- oder Wachstumsseele, die vor allem bei den mandschu-tungusischen und türkischen Völkern Sibiriens stark ausgeprägt ist, sowie ein Kapitel über die Seelenvorstellungen und den Schamanismus.

Ganz zum Schluß wird in einer vergleichenden Betrachtung auf die Seelenvorstellungen der nordamerikanischen Völker, der Japaner, Chinesen und der indogermanischen Völker eingegangen. Dabei kommt Paulson zu dem Schluß, daß kulturgeographisch gesehen, „der Seelendualismus einst so gut wie überall in der Welt allgemein verbreitet war“, was gleichzeitig „seine allgemeine kulturgeschichtliche Ursprünglichkeit“ gegenüber dem Monismus bedeute. Weiterhin: „Psychologisch betrachtet stellt der Seelendualismus einen sog. Elementargedanken (Bastian) der Menschheit dar“. Über den letzten Punkt ließe sich gewiß streiten, wie überhaupt das Stehenbleiben Paulsons bei einer „systematischen Analyse“, ohne den letzten Schritt auf eine weitergehende kulturhistorische Auswertung der so gewonnenen Ergebnisse zu tun, bedauert werden muß; — dieser Einwand vermag aber nicht den überaus großen Wert dieses Buches herabzumindern, der ihm alleine schon wegen des in ihm enthaltenen und verarbeiteten reichhaltigen Materials zukommt. Dieses ist im Original oft schwer zugänglich, nicht nur aus sprachlichen Gründen, sondern auch weil es in vielen Fällen an den entlegensten Stellen publiziert worden ist. Aber auch wegen der zahlreichen, aus dem Material gewonnenen Schlüsse — wenn diese auch, wie gesagt, zuwenig historisch ausgewertet und interpretiert worden sind —, erhält das Buch einen großen Wert. Es ist zu hoffen, daß es andere Forscher anregt, auf demselben Gebiete tätig zu werden.

Ein ausführliches Literaturverzeichnis sowie ein Inhaltsregister bilden den Abschluß dieser schönen und wertvollen Publikation.

Hans-Joachim Paproth

**Kauffmann, Hans E. und Schneider, Marius: Lieder aus den Naga-Bergen (Assam). Extrait d'Ethnomusicologie II (Colloques de Wégimont). Liège 1960.**

H. E. Kauffmann hat diese Lieder bereits 1936/37 bei seinem Aufenthalt in den Naga-Bergen von Assam aufgenommen. Er hat die Walzen damals dem Phonogramm-Archiv in Berlin übergeben, wo sie im Verlauf der Kriegereignisse zugrunde gingen. Marius Schneider konnte seinerzeit die Phonogramme übertragen. Diese Transkriptionen, die bisher unveröffentlicht blieben, werden nun vorgelegt, zusammen mit den Texten, Aufzeichnungen und Erklärungen H. E. Kauffmanns, die seinem Werk „Songs of the Naga-Hills“ entnommen sind (Micro-Bibliotheca, Anthropos Nr. 4, 1953). Die Texte Kauffmanns sind in englischer Sprache abgefaßt, Schneiders Bemerkungen sind deutsch.



Obwohl die Veröffentlichung nur eine Auswahl des vorliegenden Materials umfaßt, sind nach Schneiders Angaben doch alle musikalischen Typen, auch die singulären, vertreten. Die Melodien sind nach ihrer stilistischen Ähnlichkeit, nicht nach den einzelnen Volksgruppen der Naga, geordnet. Insgesamt sind es 73 Lieder, die hiermit veröffentlicht werden. Schneider fügt eine Reihe von Parallelerscheinungen von anderen Völkern zu der auch bei den Naga verbreiteten Mehrstimmigkeitstechnik an.

Die meisten Lieder sind zwischenmenschlichen Beziehungen erwachsen. Groß ist auch in dieser Auswahl die Zahl der Liebeslieder. Bei verschiedenen Gesängen macht sich die institutionelle Kopfjagd bemerkbar. Bei einem dieser Lieder wird man an die biblische Judith erinnert: eine Naga-Frau, deren Bruder bei einem Ausgang an ihrer Seite getötet worden ist, lädt den Mörder ein, bei ihr zu schlafen und ersticht dann den Schlafenden auf ihrem Lager. Vielfach bilden auch historische Ereignisse den Ausgangspunkt oder überhaupt den Gegenstand der Lieder. Durch die guten Übertragungen und ausgezeichneten Erläuterungen Kauffmanns, die sich jeweils an die Wiedergabe der Texte und die wortwörtliche Übersetzung anschließt, hat die Publikation einen hohen wissenschaftlichen Wert.

Ferdinand Herrmann

**Haberland, Wolfgang: Gold in Alt-Amerika. Wegweiser zur Völkerkunde, 32 Seiten, Format 14×21, im Selbstverlag des Hamburgischen Museums für Völkerkunde und Vorgeschichte, Hamburg 1960.**

Der Verfasser versteht es ausgezeichnet, auf Grund zahlreicher Abhandlungen (allgemeine und regionale) über die Goldverarbeitung in Alt-Amerika und besonders im Hinblick auf die Ausstellung im Hamburgischen Museum für Völkerkunde und Vorgeschichte, eine knappe, aber übersichtliche Einführung in die „Goldkammer“ Alt-Amerikas zu geben.

Der Inhalt der Broschüre gliedert sich in mehrere Abschnitte:

- |                  |  |
|------------------|--|
| 1. Einleitung,   | 4. Legierungen,                        |
| 2. Gewinnung,    | 5. Techniken,                          |
| 3. Aufbereitung, | 6. über die goldproduzierenden Länder, |

von denen die letzten beiden Abschnitte mit einer Erläuterung der verschiedenen von den Indianern angewandten Techniken (Hämmern und Treiben, Gießen, Löten, Granulation, Filigran, Drahtziehen, Vergolden) und über die Entstehung, Techniken und Goldprodukte (Schmuck und Geräte) sowie Ausbreitung der Metallverarbeitung in der Neuen Welt den breitesten Raum einnehmen.

Ein Entstehungszentrum der Goldverarbeitung ist im nördlichen Peru, in der Chavin-Kultur (400 v. Chr. bis zur Zeitenwende) zu suchen. Fraglich ist, ob Kolumbien und das südliche Mittelamerika (Panama und Costa Rica) von Peru aus Anregungen einer Goldverarbeitung erhielten. Während das nördliche Mittelamerika (Maya-Gebiet) keine eigene Goldindustrie besaß, trat in Mexiko schlagartig eine große Fülle von Techniken und Formen auf, ohne daß Anzeichen einer vorhergehenden Entwicklung bisher nachgewiesen werden konnten.

Wie in Amerika, standen auch in der Alten Welt zwei Metalle am Anfang der Entwicklung der Metalltechnik: Gold und Kupfer. Trotz dieser scheinbaren Parallelität schließen die oft sehr unterschiedlichen Methoden der Verarbeitung und das Fehlen des Blasebalges in Alt-Amerika sowie die Tatsache, daß die ersten Goldfunde in Alt-Amerika aus einer Zeit stammen, in der die Kulturvölker der Alten Welt bereits Bronze und Eisen zu bearbeiten gelernt hatten, eine gegenseitige Abhängigkeit der Entwicklungen der Goldbearbeitung aus.

Heinz Kühne



# DATE DUE

**UIC** MAY 07 '87

RET'D PER MAY 7 1987

PERIODICALS MUST BE RETURNED  
TO PERIODICALS DESK ONLY

DEMCO 38-297